materyalist liberteryenizm

merve karataş

walter block'un önsözüyle

fihrist

"ÖZGÜRLÜK BİR İDEAL DEĞİL BİYOLOJİK BİR ZORUNLULUKTUR."

Dr. Merve Karataş, özgürlük felsefesine cerrah titizliğiyle yaklaşıyor ve liberteryenizmi alışılagelmiş "özgür irade" romantizminin ötesine taşıyor. Nörobilimin determinist gerçekliğiyle yüzleşen yazar; insan davranışının biyolojik kökenlerinden hareketle, mülkiyetin ve serbest piyasanın ahlaki bir tercih değil, hayatta kalma mekanizmamızın kaçınılmaz bir sonucu olduğunu savunuyor. Walter Block'un önsözüyle taçlanan bu eser, özgürlüğü soyut bir felsefi tartışma olmaktan çıkarıp materyalist bir zeminde yeniden inşa ediyor.

Ancak bu kitap sadece teorik bir temel atma çabası değil; aynı zamanda Türkiye'nin genlerine işlemiş "devletçi ruh" ile sert bir hesaplaşma. Osmanlı'nın mirî toprak düzeninden Cumhuriyet'in memuriyet idealine, bürokratik vesayetten kültürel kodlarımıza kadar uzanan zincirleri tek tek ifşa ediyor. "Materyalist Liberteryenizm", yüzyıllardır devleti kutsayan bir coğrafyada, bireyin kayıtsız şartsız özerkliğini savunan cesur bir manifesto ve entelektüel bir başkaldırıdır.

Liberal Demokrat Parti'deki faaliyetlerinin ardından aktif görevlerinden ayrılan ve felsefi araştırmalara yönelen Merve Karataş'ın tartışma yaratacak ilk eseri, sizlerle!

fihristkitap.com
ISBN 978-625-874-914-4
fihrist standartlarında üretilmiştir
45 | özgün düşünce dizisi | siyaset . felsefe

fihrist

CCXCV

Materyalist Liberteryenizm
Fihrist Kitap

2026 © Merve Karataş
2026 © Fihrist Kitap

Bu kitabın tüm hakları Fihrist Ajans ve Yayıncılık Hizmetleri Ticaret Limited Şirketi'ne aittir. Yayınevinden izin alınmadan kısmen veya tamamen alıntı yapılamaz, hiçbir şekilde kopya edilemez, çoğaltılamaz ve yayınlanamaz.

Fihrist 295
Genel Yayın Yönetmeni: Ömer Alkan
Editör: Ferdi Barlas
Son Okuma: Bayraktar Tazekan
Kapak ve Dizgi: Fihrist Tasarım

1. Basım: Şubat 2026
ISBN: 978-625-8749-14-4

Matbaa Adres: Meteksan Matbaacılık ve Teknik Sanayi Tic. A.Ş.
Üniversiteler Mah. 1606 Cad. NO:8/1 Çankaya/Ankara (Sertifika No: 46519)

Tüm Bilgilendirme, Yazı ve Dosya Gönderimleri İçin
fihristkitap.com

MATERYALİST LİBERTERYENİZM

MERVE KARATAŞ

Merve Karataş

1992 Çanakkale doğumlu olan ve İstanbul'da büyüyen Merve Karataş, Edirne Fen Lisesi'ndeki ortaöğretiminin ardından dil yetkinliğini artırmak amacıyla Cambridge Üniversitesi'nde eğitim aldı. Yükseköğrenimine ilk olarak Türkiye'de bilgisayar mühendisliği ile başlasa da bu süreci yarıda bırakıp tıp doktoru olmaya karar verdi ve tıp fakültesini Medical University of Sofia'da bitirdi.

Mezuniyet sonrası Almanya'ya giden Karataş, daha sonra Türkiye'ye dönerek sağlık turizmi sektöründe çalıştı. Bu süreçte toplumsal meselelere duyduğu ilgiyi sivil topluma taşıyarak liberteryen bir oluşum olan "Biz Özgürüz" platformunda ve özgürlükçü sosyal medya mecrası "Hürkirpi"de yönetim kademelerinde görev aldı.

Siyasi kulvarda Liberal Demokrat Parti bünyesinde aktif olan Karataş, partisinin seçimlere girmesinin hukuken kısıtlandığı 2024 yerel seçimlerinde bağımsız İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanı adayı olarak sahaya çıktı. 2024 yılının Nisan ayında LDP'nin İstanbul İl Başkanlığına seçilmesinin ardından, 2025'te Parti Sözcüsü ve Genel Başkan Yardımcısı olarak partinin en üst düzey karar mercilerinde bulundu. 2026 yılı itibarıyla ise tüm bu aktif görevlerinden ayrılarak felsefî araştırmalara ve düşünsel bir derinleşme sürecine girmeyi tercih etti.

özgün
düşünce
dizisi

materyalist liberteryenizm

merve karataş

045

Özgün olan, kimliğini özgür doğasından alır.Özgün olan, özünün üzerine derin keşiflerde bulunan ve deneyimler arası çokça karşılaştırma ile ortaya çıkan farkındalığa ulaşandır. Elbette o farkındalık, elin ürüne değmesiyle, çokça üretimin hayata geçmesiyle ortaya çıkacaktır ve kişinin özgünlüğündeki temel aksı belirleyecektir. Yani kişi bolca konuşacak, dil dökecektir; eliyle işleyecek ve us, düşünecektir. Bir diğer ifadeyle, özgün olan, kendi usunda dinginliğe varandır.

Dolayısıyla bu dizi, özgür ve özgün ruhların düşünsel farklılıklarını vurguladıkları bir dizi olacaktır. Tarihin çeşitli dönemlerinden, klasiklerin ve çağdaş eserlerin birlikteliğinden bir zamansızlığı ya da zaman üstülüğü okuyucuya sunacaktır. Kısacası bu dizi, bir "liberal - libertarian" savunusu yapmaktan çok daha ötede, karşıtlıkların varlığını kabul edip, bu düşünsel çoğulculuğun yazın ortamını hazırlayacaktır. Zaten özgürlüğü kavram olarak eleştirenler bile, özgür düşünce platformlarından doğdukları gerçeğini göz önünde bulundurarak, varlıkları itibariyle özgür düşünceyi savunacaklardır. Ama bu dizi, bir savunu değil, savunmaların gerçekleştiği platformun kendisidir.

Ayrıca şu vurguyu yapmak yerinde olacaktır: "Fihrist" bir dünya görüşü değil, dünyadır. Hedefi hakikat olarak belirlemiş olan Fihrist'in hedefi, tümel bütünlüğü bünyesinde barındıran soyut ve somut anlamda fiziğin kendisidir; metayı da kapsayan fiziğin kendisi... Dolayısıyla Fihrist bir kütüphanedir. Düzenli ve titiz işçiliğiyle daima daha nitelikli olanı vurgulayan bir kütüphanecidir kendisi... Elbette bu kütüphanenin varlığının sebebi, insanın özgür ve özgün olan doğasıdır. Biyolojik olarak, doğanın birbirine bağımlılığı ve yine de özgünlüğünü korumak istercesine bir

diğerinden kendini ayrıştırmasıdır. Sosyal insanın birbirine ihtiyacı ve yine büyük bir aşkla kendini bir diğerinden ayrıştırmasıdır.

Çeşitliliğe meyilimiz, doğamızda var. Doğalız ve yine de doğa üstüne uzanmaya meyilliyiz, "doğaüstü"nü doğanın bir parçası kılmaya istekliyiz. Yani, anlaşılmayanı anlamaya, gizemi çözmeye bağımlıyız. Büyük bir tutku ile bağımlı... Biyolojik anlamdaki idrak etme çabası, kavrama uğraşı daraltıcı bir eylem olmak zorunda değil, genişleyerek büyüyebilir, daha nesnel olana bir adım ve bir adım daha atabilir. İşte böylece, despotik olmaktan ziyade, davet eden olur ve sorgulamalar ile hakikate küçük bir adım daha yaklaşabilir.

Özgür ve özgün düşüncenin önemi bu noktada ortaya çıkmaktadır. Çokluk ve çoğulculuk iyidir ama yeterli değildir. Özgür düşünce platformları olmadığı sürece, düşünsel karşıtlıkların birbirini besleme, geliştirme ve bir sonraki diyalektik mücadeleye aktarma ihtimalini söndürmektedir. Kısacası, insanlar olarak çokçayız, çokluğuz ve özgürüz. Özgür oluşumuz özgünlüğe çıkan kapımızdır ve işte böyle düşünsel düellolarda birbirimizi ispatlarız. Ve yine, işte böyle özgün düşünceler üretir, tarihin kütüphanesinde yan raftakiyle şavaşır, rüştümüzü ispatlarız. Ölürüz ve ürettiklerimizle ispatız. Yeniden doğar her kitapta, ispatlarız. Tarihin akışında dipnotlar kadarız. Yine de özgünüz, kimliğimiz var; ispattır bu işte, ispatız...

Ömer Alkan

yeniye olan arzunun dinmek bilmeden aktığı, derinden ve yoğun aktığı bir dehliz içinde biriktik onca zaman. bundandır içsek de dinmeyen hararetimiz. iştahı bol birer çocuğuz, yediğimiz içtiğimiz yarıyor, büyüyoruz. yine de, çocukluğu aşan, yetişkinliği aşan boylarda tiz bir coşkuyuz. pes ve derinden akan dehlizin çocukları biz, tiz bir coşkuyuz. birer coşkuyuz yeniye.

fihrist olarak ansiklopedik bir dizilişe meylettik daima, kütüphaneci titizliğiyle yarattık bu dizini. kapsamlı bir literatür taraması gibi, bitmek bilmeyen, alıntıların birbirini takip ettiği, başlangıç cümlelerinin sonu unuttuğu bir uzunlukta, sonun ise asla başı unutmadığı, sonun başta yazanı yanında taşıyarak yolunu bulduğu bir duyarlılıkta, daimi bir döngü içindeki bu dizin... fihrist. bunu biz istedik. istemekten başka, talep etmekten başka verili yetimiz yok dedik, tutkuyla istedik.

fihrist olarak, istedik...

içindekiler

WALTER BLOCK'UN ÖNSÖZÜ 10

MATERYALİST LİBERTERYENİZM
MERVE KARATAŞ

GİRİŞ 13

I - Determinist ve Materyalist Ontolojinin Ön Kabulü ve Özgür İradenin Reddi 15

II - Determinizm ve Ahlaki Realizmin Epistemik Gerilimi 35

III - Metaetik Zincirleri Kırılmış Bir Liberteryenizm 50

IV - Pozitif Hukukun Materyalist Cazibesi 64

V - Özgürlükçü Stratejiye Reelpolitik Bakış 74

VI - Tekno-optimizmin Savunusu 88

VII - Türkiye'nin Zincirleri 103

KAYNAKÇA 124

WALTER BLOCK'UN ÖNSÖZÜ

Merve Karataş'ın "Materyalist Liberteryenizm" adlı kitabına bu önsözü yazmak benim için hem bir zevk hem de bir onurdur.

Liberteryenizm nedir? Meşhur bir şaka vardır: Eğer üç liberteryene herhangi bir şeyi, hele ki felsefemizin ne olduğunu sorarsanız dört farklı cevap alırsınız; hatta daha fazlasını... Bu durum, sadece özgürlük perspektifinin neyden oluştuğunu sorduğunuzda bile geçerlidir.

Eğer felsefenin temellerini sorgularsanız, alacağınız cevapların sayısı daha da artacaktır. Benim anlayabildiğim kadarıyla Ayn Rand, bu felsefeyi "A, A'dır" totolojisine dayandırmıştı; kendisini bir "Objektivist" olarak tanımlasa da ben onu bizim kabilenin bir üyesi olarak görürüm. Murray Rothbard bakış açısını başlangıçta doğal hukuka dayandırsa da sonrasında Hans Hoppe'un "argümantasyon etiği" üzerine kurduğu açıklamayı benimsemişti. Bir de faydacılar vardır; özellikle özgürlüğün -bilhassa ekonomik nitelikteki özgürlüğünrefah ve insani mutluluk getirdiği gerçeğine dayanan Ludwig von Mises, Friedrich Hayek ve Milton Friedman gibi isimler...

Şimdi ise bu bakış açısına nispeten yeni katılan bir isim, özgürlük felsefesini materyalist temellere dayandırarak karşımıza çıkıyor.

Öncelikle, yazar liberteryenizmi nasıl görüyor? Şöyle ifade ediyor: "Bireysel özerklik, gönüllü mübadele ve asgari devlet müdahalesine dayalı bir siyasi vizyon." Gayet yerinde bir tanım. Doğrusu, minarşist, sınırlı devlet felsefesini veya klasik liberalizmi bundan daha iyi dile getiren birine rastlamadım. Sadece 13 kelimeyle (İngilizce orijinalinde) tam on ikiden vuruyor.

Peki, yazarın materyalizmden kastı nedir? O, bu kavramı Karl Marx'ın veya diyalektik materyalistlerin kullandığı anlamda kullanmıyor. Aksine, yazarın materyalizmi, insan doğasının biyolojik ve fiziksel gerçekliğine dayanıyor. Ona göre özgürlük soyut bir ideal değil, maddi varlığımızın ve hayatta kalma gerekliliklerimizin zorunlu bir sonucudur. İnsanlar, kıt kaynakların olduğu bir dünyada yaşayan fiziksel varlıklardır; mülkiyet hakları ve serbest piyasa, bu maddi gerçeklikten, yani doğamızın gerekliliklerinden türetilmelidir.

Yazar, determinizm ile özgür irade arasındaki kadim tartışmada deterministi tarafta yer alıyor. Açıkçası ben bu konuda onunla aynı fikirde değilim; ben özgür iradeciyim. Ancak onun bu konudaki savunmasını okumak büyüleyici. Kendisiyle bu konuda, bir hukuk mahkemesinde "hasım tanık" olarak karşılaşmaktan kesinlikle nefret ederdim. Görüşlerini o kadar mantıklı, o kadar tutarlı ve o kadar amansız bir şekilde ortaya koyuyor ki... Bu, onun tezine ikna olmanız için değil ama argümanlarının gücünü takdir etmeniz için yeterli. Karşıt görüşlerin böylesine güçlü bir şekilde dile getirilmesine izin verilmesi önemlidir; nitekim kitabın ilerleyen sayfalarında bunu göreceksiniz. İfade özgürlüğü, iyi bir toplumun zorunlu eşlikçisidir.

Benim için bir diğer önemli nokta, yazarın Hans Hoppe'u ele alış biçimidir. Ben de katıldığım tartışma etiğinden ziyade, yazar Hoppe'un bazı sosyal çıkarımlarını ve uygulamalarını eleştiriyor; özellikle de fikirlerine katılmayan kişileri toplumdan dışlamaya dair kendiyle çelişen iddialarını yerle bir ediyor. Eşcinselleri, doğa tutkunlarını ve diğer grupları fiilen sürgün etme çağrısı, liberteryenizmin en temel dayanağı olan Saldırmazlık İlkesi (NAP) ile doğrudan çelişmektedir. Sadece bu bölüm bile kitabın bedelini fazlasıyla hak ediyor.

Ancak bu kısa ciltte bulunacak çok daha fazla şey var: Özgür irade ve determinizm, etik ve meta-etik, pozitif hukuk ve liberteryen strateji üzerine önemli okumalar sizi bekliyor.

Kitap, Türk okuyucu kitlesini hedefliyor. Donald Trump'ın sözleriyle ifade edecek olursak: "Türkiye'yi yeniden büyük yapacak." Ancak dahası da var; şayet buradaki politikalar Türkiye tarafından benimsenir ve diğer ülkeler için örnek teşkil ederse, tüm dünyayı yeniden büyük yapma potansiyeline sahip.

Eleştiri içermeyen bir önsöz tamamlanmış sayılmaz. Benim eleştirim ise şudur: Bu kitap gerçek bir "sayfa çevirici"dir; yani elinizden bırakamayacağınız kadar sürükleyicidir. Sizi peşinen uyarıyorum: Bu cildi elinize alırsanız bırakmanız çok zor olacak; uykusuz kalacaksınız.

Walter Block

Harold E. Wirth Eminent Scholar Endowed Chair in Economics, Loyola University New Orleans

MATERYALİST LİBERTERYENİZM

MERVE KARATAŞ

Bu kitap; *Bir Parion Efsanesi*'ni kaleme alarak ilham kaynağım olan, hayata karşı duruşu ve entelektüel birikimi ile çevresine örnek teşkil edip umut veren, varlığıyla bulunduğu her yere pozitif enerji bırakan amcam Suat Karataş'a ithaf edilmiştir.

GİRİŞ

Tıp fakültesinde geçen yıllarımda nörobilimin büyüleyici karmaşasıyla tanıştım. Beynin elektrokimyasal devrelerinde saklı olan insan davranışının, düşüncesinin ve duygusunun biyolojik temellerini anlamaya yönelik her yeni bilgi, özgür iradeye olan inancımı adım adım aşındırıyordu. Önceleri sadece bir hipotez gibi duran "özgür iradenin illüzyon olduğu" fikri, nazarımda yıllar içinde neredeyse ontolojik bir kesinlik kazandı. Artık bana göre; insan zihninin seçimleri, genetik yapı ve çevresel etkileşim mekanizmalarının kesişiminde ortaya çıkan deterministik bir süreçten başka bir şey değildi.

Ancak bu, yalnızca bir entelektüel kabulleniş değildi. Özgür iradenin yitimi; beraberinde ahlaki sorumluluk, bireysel özerklik ve toplumsal düzen gibi kavramların anlamını yeniden düşünme zorunluluğunu getiriyordu. Sorular çoğaldı: Eğer hiçbirimiz gerçekten özgür değilsek, bireysel sorumluluk hâlâ geçerli miydi? Suç, ahlak, adalet gibi kavramlar neye dayanıyordu? Ve daha önemlisi, bu determinist bakış açısı, siyasal düzlemde nasıl bir sistemle uyumlu olabilirdi?

Yıllar önce bambaşka bir rotada şekillenmeye başlayan politik düşünce serüvenim de mevcuttu. Yirmili yaşlarımın erken evrelerinde, Noam Chomsky'nin etkisiyle, anarko-sendikalist damara sahip sol liberteryenizme yakın bir çizgide duruyordum. Fakat zamanla, teorinin idealizmi ile pratiğin gerçekliği arasındaki gerilimleri daha net görmeye başladım. Piyasaların, bireysel teşebbüsün ve mülkiyet hakkının toplumsal refah üzerindeki etkilerini, hem tarihsel örnekler hem de güncel veriler üzerinden yeniden değerlendirdim. Bu süreç beni Javier Milei ve Walter Block'un temsil ettiği, piyasa mekanizmalarını ve bireysel özgürlüğü merkeze alan sağ liberteryen bir pozisyona taşıdı.

İlginç olan, bu politik dönüşümün nörobilimsel determinizm ilgimle uzun yıllar boyunca tamamen bağımsız ilerlemiş olmasıydı.

Bir yanda, metafizik düzeyde özgür iradeyi reddeden, insan davranışını biyolojik ve nedensel zincirlerle açıklayan bir ontoloji... Diğer yanda, bireysel özerklik, gönüllü mübadele ve minimal devlet müdahalesi üzerine kurulu bir siyasi vizyon...

Birbirinden ayrı duran bu iki düşünsel alan, yıllar içinde fark etmeden aynı masada buluşmaya başladı. Çünkü ortada yanıtlanmayı bekleyen bir soru vardı: Determinizmi kabul eden bir zihin, nasıl olur da bireysel sorumluluğu merkezine alan bir siyasal sistemi savunabilir? Bu iki fikir hattı arasında görünürdeki çelişkiyi çözmeden, ne kendi içimde tutarlılık sağlayabilirdim ne de başkalarına ikna edici bir çerçeve sunabilirdim.

Bu kitap, işte bu fikrî hesaplaşmanın ürünüdür. Yıllarca Ekşi Sözlük'te "highpriestess" mahlasıyla yazdığım yüzlerce metin, bu sorularla boğuştuğum entelektüel laboratuvar oldu. Orada bol bol tartıştım, itiraz aldım, yeniden yazdım; bazen geri çekilip baştan düşündüm. Şimdi o birikimi, sistematik bir yapı içinde, felsefi bütünlükle sunma zamanı geldi.

Bu eserde, nörobilim ve siyaset teorisi arasındaki görünmez köprüleri inşa etmeye çalışacağım. Bir yanda, insan davranışını determinist bir bakışla açıklayan ontolojik çerçeve; diğer yanda, bireysel özgürlüğü ve sorumluluğu toplumsal düzenin temeli olarak gören liberteryen ideoloji... Hedefim, bu iki alanın nasıl uzlaştırılabileceğini göstermek. Çünkü inanıyorum ki; özgür iradenin metafizik düzlemde reddi, bireysel sorumluluğu savunmanın önünde bir engel değildir; aksine, onu daha bilinçli ve rasyonel temellere oturtmanın kapısını aralar.

Bu kitabı yazmak, benim için kişisel bir yolculuğun tamamlanmasıdır. Yıllardır zihnimde ayrı odalarda duran fikirleri nihayet aynı çatı altında buluşturma çabasıdır. Ve belki de en önemlisi, okuru bu yolculuğa ortak etme isteğidir.

BÖLÜM 1

Determinist ve Materyalist Ontolojinin Ön Kabulü ve Özgür İradenin Reddi

İnsanoğlu, varoluşunu anlamlandırma çabasında, tıpkı Platon'un mağara alegorisindeki mahkûmlar gibi, hakikatin yalnızca kırık yansımalarını seyrederek yaşamış; kimi zaman bu gölgeleri Hermetik geleneğin sisleri içinde kutsallaştırmış, kimi zaman ise bilimsel aklın soğuk merceği altında yeniden yorumlamıştır. Fakat tarih, yalnızca bu gölgelerin değişen biçimlerini değil, aynı zamanda insanın kendine biçtiği merkezî konumun kırılış anlarını da kaydetmiştir.

Kopernik devrimi, göklerin geometrisini değiştirmekten öte, insanı Tanrı'nın sahnesinin başköşesinden indirip, Sagan'ın deyimiyle "evrenin kuytu bir köşesindeki küçük mavi nokta"ya sürgün etmiştir. Bu, yalnızca kozmolojik bir revizyon değil, epistemolojik bir zelzelenin başlangıcıydı; tıpkı Nietzsche'nin "Tanrı öldü" fermanı gibi, güvenli metafizik limanlar bir gecede sonsuz boşluğa açılmıştı.

Ancak bu sarsıntılar nihai değildi. İnsan, hâlâ başka bir yanılsamanın, belki de en derin ve en inatçı olanının gölgesinde yaşıyor: *Özgür irade miti.* Herakleitos'un "Karakter kaderdir," özdeyişinden, Descartes'ın *res cogitans*'ına kadar uzanan çizgide; ruhun maddeden bağımsız ve üstün olduğu düşüncesi, insanı zorunluluk zincirlerinden azat eden bir teselli olarak işlendi. Bu düşünce, Orta Çağ skolastiklerinin *anima rationalis* doktrininde, modern bireycilik ideallerinin ise ahlaki omurgasında kendine yer buldu. Ne var ki nörobilimin bugünkü laboratuvarlarında, beynin karmaşık elektriksel koreografisi, özgür iradenin aşkın bir cevherden değil, biyofiziksel determinizmin kılcal yollarından doğduğunu fısıldıyor.

Asıl trajedi, insanın kendi zihninin de tıpkı yıldızlar gibi doğa yasalarının umursamaz sürekliliğine tabi olduğunu idrak etmekteki direncidir. Bu direncin ardında, belki de Spinoza'nın *conatus*'unda ifadesini bulan, kendi varlığını sonsuza dek sürdürme itkisi yatar;

ya da Heidegger'in deyimiyle, *Dasein*'in "dünyada olma" hâlinin, hiçliğe açılan ufuk karşısındaki titrek cesareti...

Belki de insanlık, gerçek varoluşsal yüzleşmesini ancak bu son kaleyi —özgür irade yanılsamasını— yıktığında tamamlayacaktır. O vakit, Anaksagoras'ın yıldızlara çevrili bakışı, göksel mekânlardan zihinsel kıvrımlarımızın karanlık labirentlerine dönecek ve biz; hem evrende hem de kendi bilinç haritamızda merkezî olmadığımız hakikatini, bir kez daha, bu kez geri dönüşsüz biçimde kabul etmek zorunda kalacağız. Bu noktada, antroposantrik doktrinler üzerine kurulmuş olan insanlık tarihi, belki de üçüncü ve en derin kozmik hakikat darbesini yaşayacaktır. İlki, mekânın merkezinden edilmekti; ikincisi, Tanrı'nın sessizliğinde ahlakın temelsizliğini görmekti; üçüncüsü ise kendi benliğimizin bile bir illüzyon olabileceğini kabullenmek olacaktır. Ve işte o zaman, belki de insan, gerçekten aydınlanmış olacaktır.

Bugün determinizm ve özgür irade kavramlarının kesişim alanları, felsefe camiasında hâlâ çok tartışılan konulardan biridir. Bu tartışmanın sağlıklı yürütülebilmesi için ise kavramların birbirine eklemlenmiş şekilde, çorba bir yorumla değil; sistematik biçimde ayrıştırılarak ele alınması gerekir. Bu konu, John Martin Fischer, Robert Kane, Derk Pereboom ve Manuel Vargas'ın *Four Views on Free Will* adlı eserinde yaptığı gibi, "Gerçeklik determinizme tabi midir?" ve "Özgür irade var mıdır?" sorularının kesişiminden türeyen dört mantıksal olasılık çerçevesinde değerlendirilebilir:

Gerçeklik tamamen determinizme tabidir ve özgür irade yoktur → **Katı Determinizm**

Gerçeklik determinizme tabi değildir ve özgür irade yoktur → **Katı İndeterminizm**

Gerçeklik determinizme tabidir ve özgür irade vardır → **Kompatibilizm** (Bağdaşırcılık)

Gerçeklik determinizme tabi değildir ve özgür irade vardır → **Ontolojik Liberteryenizm**

Bu dört yaklaşım, birbirinden bağımsız olarak incelendiğinde kavramsal bulanıklık azalır ve her duruşun kendi içsel tutarlılığı veya sorunları daha net ortaya çıkar.

Katı determinizm, tüm olayların değişmez nedensellik zincirleriyle belirlendiğini ve özgür iradenin ontolojik olarak mevcut olmadığını savunur. Bu pozisyonun en yaygın yanlış yorumlarından biri, kuantum mekaniğindeki Heisenberg Belirsizlik İlkesi'ni ontolojik bir indeterminizm kanıtı gibi değerlendirmektir. Oysa bu ilke, doğrudan doğanın rastgele işlediğini değil, ölçüm süreçlerindeki bilgi sınırlarımızı ifade eder. Yani metodolojik sınırlılık ile metafiziksel belirsizlik birbirine karıştırılmamalıdır.

Libet ve takip eden nörobilimsel çalışmalar, kararların bilinçli farkındalıktan önce nörofizyolojik olarak şekillendiğini göstermiştir. Buradan çıkan sonuca göre bilinç, kararların nedeni değil; sonucu veya eşlikçisi olabilir. Ancak bu, bilincin tamamen işlevsiz olduğu anlamına gelmez. Katı deterministbakış açısında asıl mesele, bilincin işlevinin bizim sezgisel olarak özgür iradeye atfettiğimiz anlamdan farklı olup olmadığıdır.

Bunu açıklamak için basit bir analoji kurulabilir: Matematiksel bir ifadede $x + y = z$ denkleminde y terimi sıfır değildir; sonuç üzerinde etkisi vardır. Ancak y'nin değeri, x ve z arasındaki ilişki tarafından zorunlu olarak belirlenir. Bilincin determinizm içindeki konumu da benzer biçimde değerlendirilebilir.

Katı determinizmin etik ve psikolojik etkileri de tartışmalıdır. Özgür irade inancının kaybı, bazı araştırmalara göre sosyal empatiyi azaltabilir, saldırganlığı artırabilir. Ancak bu olumsuz sonuçlar, mantıksal doğruluk açısından katı determinizmi çürüten argümanlar değildir; yalnızca pragmatik düzeyde ele alınabilecek kaygılardır. Spinoza'nın meşhur taş benzetmesinde ifade ettiği gibi, insanın özgürlük inancı çoğu zaman kendi eylemlerinin nedensel kökenlerini bilmemesinden kaynaklanır.

Katı indeterminizm ise evrende ontolojik bir belirsizlik olduğunu kabul eder; ancak bunun özgür iradeyi mümkün kıldığını reddeder. Beyin süreçlerinde rastlantısallık gözlense bile, bu rastlantısallığın kişinin bilinçli iradesinden kaynaklanmadığını öne sürer. Derk Pereboom'un "dört vaka" argümanı bu bakış açısının çerçevesini netleştirir: İster nörofizyolojik olarak dışarıdan manipüle edilmiş, ister tamamen doğal nedensellik zincirleriyle şekillenmiş olsun; eylemlerin belirlenmiş olması ile rastgele ortaya çıkması özgür iradeyi

garanti etmez. Bu yaklaşım, ahlaki sorumluluğun metafizik temellerini zayıflatır; ceza adaletinin ise yeniden düşünülmesi gerektiğini ima eder. Bu yönüyle, Paul Rée gibi düşünürlerin intikam ve özgür irade yanılsamasına dayalı adalet eleştirileriyle paralellik taşır.

Kompatibilizm, determinizm ile özgür iradenin birbiriyle çelişmediğini savunur. Gündelik sezgiler düzeyinde birçok insan bu görüşe fiilen sahiptir; ancak felsefi düzeyde savunulduğunda çok daha incelikli bir çerçeve kazanır. Kompatibilist perspektifte, özgür irade "alternatifleri seçebilme kapasitesi" olarak değil, "kendi içsel motivasyon ve nedenleri doğrultusunda eylemde bulunabilme" olarak tanımlanır. Locke'un kilitli oda analojisi bu noktayı aydınlatır: Kişi odada kalmaya "gönüllü" olarak karar verse de, odanın kilitli olduğunu bilmediği için bu gönüllülük, metafizik özgürlüğün değil, pratik özerkliğin bir göstergesidir.

Fischer gibi bazı düşünürler, determinizm ile ahlaki sorumluluğun bağdaşabileceğini savunarak "yarı-kompatibilizm" kavramını geliştirmiştir. Burada önemli olan, nedensellik zincirinin tamamen deterministik olması değil; bireyin bu zincir içinde kendi rasyonel kapasitesiyle hareket edebilmesidir.

Nozick gibi liberteryenlerin yaklaşımları ise, özgür iradenin determinizmle bağdaşmadığını kabul eder; determinizmin yanlış olduğunu ve özgür iradenin gerçekten var olduğunu savunur. Bu görüş, determinizmin reddi noktasında katı indeterminizmle kesişir; fakat rastlantısallığın ötesine geçerek, bilinçli öznenin gerçekten alternatifler arasında seçim yapabildiğini ileri sürer. Nozick, kuantum mekaniğini doğrudan özgür irade için bir temel olarak kullanmaz; ancak karar alma süreçlerini kuantumdaki olasılıkların tek bir sonuca indirgenmesine benzetir. Robert Kane ise sinir ağlarının kaotik ve rekabetçi yapısının, bilinçli seçimleri açıklayabilecek bir model sunduğunu öne sürer. Bu yaklaşım, ahlaki sorumluluğu koruma eğilimindedir.

Bu kuramsal ayrımları netleştirdikten sonra, eserime verdiğim ismin, pek çok okur açısından ilk bakışta bir oksimoron olarak algılanmasının kuvvetle muhtemel olduğunu öngörüyorum. Bu nedenle, savunduğum dünya görüşünün temellerini ortaya koymadan önce, kavramlar düzeyinde gerekli netlikleri sağlamak durumundayım.

Bilindiği üzere; tarihsel süreçte materyalist felsefenin ontolojik düzlemde savunusu, özellikle Feuerbach ve Hegel'in düşüncelerinden etkilenmiş olan Marx'ın geliştirdiği "diyalektik materyalizm" doktrini nedeniyle, siyasal alanda büyük ölçüde sol ideoloji ile özdeşleştirilmiştir. Kolektivist gelenek açısından bakıldığında, özgür irade kavramının reddi işlevsel bir stratejik araç olarak belirebilir; zira bu reddiye, *Rıza Üretimi* (Manufacturing Consent) gibi kavramsallaştırmaların da meşrulaştırılmasına imkân tanır. Böyle bir durumda, bireyin eylemlerinin nihai sorumluluğu, öncelikle bireyin kendisine değil, eylemlerin oluşumunu belirleyen yapısal koşullara ve sistemin işleyişine yüklenir. Bu nedenle, kolektivist bir yaklaşımda özgür iradenin ontolojik düzeyde geçersiz sayılması, siyasi bağlamda bireyi ikincil konuma itmenin epistemik ve normatif zeminini oluşturur.

Buna karşılık, iktisadi sağ yelpazeye yakın duran aktörlerin, politik retorikte bireysel özerklik, ahlaki sorumluluk ve özgür irade vurgusunu öne çıkarmaları alışılmış bir durumdur. Burada ortaya çıkan felsefi paradoks, her iki yaklaşımın da ontolojik tutarlılıktan ziyade ereksel (teleolojik) saiklerle şekillenmiş olmasıdır. Zira ontolojik determinizm, insan davranışları dâhil tüm olayların, gerçek anlamda bir özgür iradeye yer bırakmaksızın, önceki nedenlerin zorunlu sonucu olarak ortaya çıktığını savunur. Buna karşın, siyasi özgürlükçülük bireyin özerkliğini merkeze alır ve ahlaki-siyasal karar süreçlerinde özgür iradenin vazgeçilmezliğini öne çıkarır.

Peki, görünürde karşıt olan bu iki düşünce hattı, teorik düzeyde bir uzlaşmaya varabilir mi?

Bu soru, yüzyıllardır filozofların ahlaki sorumluluk, faillik ve nedensellik arasındaki ilişkiyi tartışmalarının temelinde yer almıştır. 17. yüzyıl düşünürü Baruch Spinoza, *Ethica* adlı eserinde deterministik ve materyalist bir dünya görüşünü sistematik biçimde temellendirmiştir. Spinoza'ya göre; insan davranışları da dâhil olmak üzere tüm doğal olaylar, doğa yasalarının değişmez zorunluluklarına tabidir. Bu çerçevede, özgür irade inancı yalnızca fenomenolojik bir yanılsamadır; bireyler kendi eylemlerinin gerçek nedensel kökenlerini bilmediklerinde, eylemlerinin özgürce belirlendiği izlenimine kapılırlar.

Benzer şekilde, 18. yüzyılın önde gelen bilim insanı Pierre-Simon Laplace, nedensel determinizm fikrini *Olasılık Üzerine Felsefi Denemeler* adlı çalışmasında formüle etmiştir. Laplace'ın ünlü şeytan metaforu, evrendeki tüm parçacıkların konum ve hız bilgisine mutlak surette hâkim bir varlığın, geçmişten geleceğe tüm olayları kesin olarak öngörebileceğini varsayar. Böyle bir evrende şans veya özgür irade için metafiziksel bir alan kalmaz.

Çağdaş bilimde ise nörobilimsel araştırmalar, determinizmin iddialarına ampirik destekler sunmaktadır. Beynin karar alma süreçlerine dair yapılan çalışmalar, görünürde özerk görünen eylemlerin altında yatan karmaşık nörofizyolojik mekanizmaları ortaya koymuştur. Genetik eğilimler, çevresel faktörler ve sinirsel ağların işleyişi, bireysel tercihlerimizin şekillenmesinde belirleyici bir rol oynar. David Eagleman'ın *Incognito*'su veya Antonio Damasio'nun *Descartes'ın Yanılgısı*, bu ilişkilerin detaylı analizlerini sunar.

Bireysel suç eğilimlerinin dahi biyolojik ve nörokimyasal temelleri olduğu konusunda bilimsel uzlaşı giderek güçlenmektedir. Özellikle erken yaşta ayrılmış tek yumurta ikizleri üzerine yapılan çalışmalar, genetik mirasın saldırganlık gibi davranışsal eğilimler üzerindeki etkisini ortaya koyar. Dopamin, serotonin, epinefrin/norepinefrin sistemlerinin işleyişinde belirleyici olan monoamin oksidaz-A enziminin düşük aktiviteye sahip alellerinin, saldırgan davranış örüntüleri ile ilişkili olduğu tespit edilmiştir.

Bu tür biyolojik ve nörofizyolojik mekanizmaların incelenmesi, evrenin ve insan davranışlarının işleyişini kavramak açısından önemlidir. Ancak, toplumsal düzende "bireysel sorumluluk yoktur" öncülünden hareketle sürdürülebilir bir siyasal yapı kurmak mümkün değildir. İnsanlık bütünüyle özgür irade inancını yitirse bile, bu durum adalet sistemlerinde köklü bir dönüşüme yol açmayacak; suçlular, hukuki tanım çerçevesinde "fail" olarak değerlendirilmeye devam edecektir.

Bu noktada, hatırda tutulması gereken kritik unsur; siyasal ve hukuki kurumların da bireysel karar süreçlerini şekillendiren nedensellik zincirinin bir parçası olduğudur. Dolayısıyla, özgür iradenin metafizik reddiyesi, bireysel sorumluluk ilkesine dayalı bir siyasal yapının rasyonel temellerini ortadan kaldırmaz. Aksine, bu tür bir

yapı, bireyleri potansiyellerini en yüksek düzeyde gerçekleştirmeye teşvik eden normatif çerçeveleri oluşturur. Aristoteles'in *eudaimonia* kavramından Kant'ın özerklik anlayışına kadar birçok filozof, bireylerin anlamlı bir yaşam sürme arzusunu ve bu uğurda geliştirdikleri yetilerini ahlaki bir değer olarak değerlendirmiştir.

Bireysel sorumluluğu merkeze alan bir siyasal düzen; bireylerin hedeflerine ulaşabilmesi, yeteneklerini geliştirebilmesi ve toplumsal refaha katkı sunabilmesi için gerekli zemini sağlar. Adam Smith'in *Ulusların Zenginliği*'nde belirttiği üzere, birey kendi çıkarını gözetirken dahi, "görünmez el" mekanizması aracılığıyla topluma farkında olmadan katkıda bulunur. Bu perspektif, kapitalist sistemin bireysel sorumluluğu önceleyen yapısının, tarihsel olarak toplumsal refah üretme kapasitesinin yüksek olduğunu göstermektedir. Birleşmiş Milletler ve Dünya Bankası verileri, son on yıllarda aşırı yoksulluğun azaldığını, çocuk ölümlerinin düştüğünü ve genel yaşam standartlarının iyileştiğini doğrulamaktadır.

Sonuç olarak, tarihsel ironi şudur ki: Toplumsal refahın en çok yükseldiği düzenler, toplumsal kolektivizmi değil, bireysel sorumluluğu esas alan yapılar olmuştur. Bu gerçeklik, özgür iradenin metafizik düzeyde reddinin, bireysel sorumluluğa dayalı siyasal sistemlerin meşruiyetini zayıflatmak bir yana, sorumluluk kavramının daha geniş bir felsefi çerçevede yeniden tanımlanmasını gerektirdiğini ortaya koymaktadır.

Günümüzde ve insanlık tarihi boyunca ise toplumların siyasal yönelimleri, geleneksel olarak sosyolojik ve antropolojik paradigmalar çerçevesinde, yani ağırlıklı olarak kültürel, tarihsel ve yapısal faktörler üzerinden analiz edilmektedir. Ancak, *nature-nurture* dikotomisine ilişkin bu ölçüde asimetrik bir yaklaşım epistemolojik olarak mantıklı değildir. Siyasal davranışın ve ideolojik yatkınlıkların daha bütüncül bir kavrayışına ulaşabilmek için nöropolitikanın sunduğu sinirbilim temelli perspektiflerin, giderek artan akademik ilgi ve popülerlik eşliğinde, mevcut analizlere entegre edilmesi hem metodolojik hem de teorik açıdan dikkate değer bir kazanım sağlayacaktır.

Bu noktada, alanın potansiyelini kamuoyuna duyurmayı başarmış isimlerden biri Drew Westen'dır. Westen'ın *The Political Brain* adlı eseri, politik bilişin ve karar alma süreçlerinin nörobilimsel temelini

kavramak açısından kayda değerdir. Westen ve çalışma arkadaşları, fonksiyonel manyetik rezonans görüntüleme (fMRI) teknolojisini kullanarak, seçmen beyninin siyasi figürlere ve mesajlara verdiği tepkileri analiz etmişlerdir. Araştırmalar, bu tepkilerin duygusal sistemler ve bilişsel önyargılar tarafından güçlü biçimde şekillendiğini göstermektedir.

fMRI tekniği, beynin belirli bölgelerinin aktivasyonu sırasında o bölgelere yönelen kan akışındaki artışı ölçme ilkesine dayanır. Oksijen bakımından zengin ve yoksul kanın manyetik özelliklerindeki farklılık, ilgili alanların aktifliğini dolaylı biçimde ortaya koyar. Westen'ın bulguları, siyasi içerikli uyarıcılara maruz kalan bireylerde, duygusal işlemlemeyle ilişkili beyin bölgelerinin belirgin biçimde aktive olduğunu göstermektedir. Çelişkili politik bilgiler sunulduğunda ise çatışma çözümü ve karar alma süreçlerinden sorumlu kortikal alanlarda aktivite artışı gözlenmektedir. Bu durum, *confirmation bias* (doğrulama yanlılığı) gibi bilişsel önyargıların yalnızca kavramsal birer varsayım değil, nörofizyolojik olarak gözlemlenebilir fenomenler olduğunu kanıtlar niteliktedir.

Bununla birlikte, genetik faktörlerin politik eğilimlere etkisi, doğrudan ve tekil bir nedensellik ilişkisi çerçevesinde kavramsallaştırılamaz. Daha ziyade, çok basamaklı ve dolaylı bir nedensellik zinciri söz konusudur. Örneğin; X geni, beyindeki Y nörotransmiter sisteminin düzenlenmesinde (*regülasyonunda*) rol oynar; bu sistem, Z kişilik özelliğinin gelişimine katkıda bulunur; Z kişilik özelliğine sahip bireylerin ise belirli politik tutumları benimseme olasılığı istatistiksel olarak artar.

Buna örnek olarak yenilik arayışı, risk alma kapasitesi veya bağımlılığa yatkınlık gibi kişilik özellikleri gösterilebilir. Nitekim risk alma eğilimi düşük ya da "Beş Büyük Faktör" (*Big Five*) kişilik testinde "yeniliğe açıklık" (*openness*) puanı düşük bireylerin, liberal politik görüşlere yönelme ihtimalinin daha düşük olması beklenebilir bir durumdur. DRD4, MAOA, CHRNA6 gibi genlerin de çeşitli siyasi eğilimler ile bağını çözümlemeyi hedefleyen pek çok araştırma günümüzde literatüre girmiştir. Buna karşılık, nöropolitika henüz kuramsal ve metodolojik olarak olgunlaşma sürecindedir. Politik ideolojilerin tek bir gen tarafından belirlenmediği, aksine polijenik

etkileşimler ve çevresel faktörler aracılığıyla şekillendiği gerçeği, bu alandaki araştırmaların yorumlanmasında temel bir metodolojik uyarı olarak akılda tutulmalıdır.

Elbette bu tür araştırmalar, biyolojik determinizmin mutlak biçimde kabulünü epistemolojik olarak zorunlu kılmamaktadır. Nöral sistemlerin, çok katmanlı geri bildirim (*feedback*) mekanizmaları aracılığıyla, yaşam boyu yeniden yapılanma (*neuroplasticity*) kapasitesine sahip olduğu günümüzde iyi belgelenmiştir. Bu nedenle, genetik yatkınlıklar ile çevresel etkilerin siyasal yönelimler üzerindeki karşılıklı etkileşimini anlamak; fatalist (kaderci) bir perspektife sürüklenmekten ziyade, insan davranışının biyopsikososyal bütünlüğünü daha kapsamlı ve dengeli biçimde kavramamıza hizmet edebilir.

Kendi deneyimim üzerinden somutlaştırmak gerekirse; bu çalışmayı kaleme alırken —nörobilim ve genetik konularına uzun süredir ilgi duyan bir hekim olarak— bu satırları neden özellikle gece saatlerinde yazabildiğime dair çeşitli hipotezler geliştirebiliyorum. Konuya ilişkin literatürde yer alan bulgular ışığında; sirkadiyen ritmimi düzenleyen ve "kriptokrom" olarak adlandırılan flavoproteinlerin biyosentezini kodlayan genlerde olası bir varyantın varlığı, davranışsal zamanlama tercihlerimi açıklayabilecek biyolojik bir aday mekanizma olarak öne çıkmaktadır. Bu korelasyonu inceleyen sayısız çalışma, güncel bilimsel dergilerde yer almaktadır.

Kişisel alışkanlıklarımdan verdiğim bu örnekteki gibi; gündelik yaşamda "tercih" olarak algıladığımız pek çok alışkanlığın, materyal belirleyicilerden özerk iradi kararların sonucu olarak değil, genetik ve fizyolojik altyapının tesiri altında şekillendiğini, bu alanlardaki bilgi birikimimiz yetersiz kaldığında fark etmekte zorlanırız. Bu bağlamda, söz konusu disiplinlerde hiç araştırma yapmamış bireylerin özgür iradeye olan inançlarının daha yüksek olma olasılığı, istatistiksel açıdan anlaşılırdır.

Nitekim insan beynindeki yapısal değişimlerin kişilik ve davranış üzerinde yaratabileceği dramatik dönüşümlere en çarpıcı örneklerden biri olan Phineas Gage vakası, bu ilişkiyi tarihsel düzlemde somutlaştırmış erken vakalardan biri olmuştur. İlginç bir biçimde, Gage'in 1823'teki doğumundan 35 yıl önce dünyaya gelen Arthur

Schopenhauer; "İnsan istediğini yapabilir; ancak ne isteyeceğine karar veremez," sözleriyle, bugün anlatmak istediğim şeyi felsefi düzlemde öngörmüş ve formüle etmiştir.

Bu çalışmanın temel argümanı ise materyalizmin zorunlu olarak sol ideolojilerle özdeşleştirilmesi gerektiği yönündeki yaygın kanının yıkılabilir olduğudur. Özgür irade tartışması ve evrenin kozmik ontolojisine ilişkin farklı epistemolojik ve metafizik yaklaşımlar mevcut olup, burada sunulan perspektif bu çeşitlilik içinde belirli bir konumlanmayı temsil etmektedir.

Elbette bu metin, bir nörobilim monografisi iddiası taşımadığı gibi; Libet Deneyi ya da benzeri bulguların metodolojik ve epistemik statüsüne ilişkin polemiklere de doğrudan girmemektedir. Gelgelelim, felsefi tartışmalarda fizyolojiye ve nörobilime bütünüyle yabancı kalmış yorumları da ciddiye alamadığımı vurgulamak gerektiği kanaatindeyim. Bu ifade, felsefe çevrelerinde kimi zaman kibirli ya da dışlayıcı görünebilecek olsa da; insan zihnini konu alan problemlerde biyolojik ve fizyolojik arka planı tümüyle göz ardı eden spekülasyonların epistemik değerinin düşük olduğunu lafı kıvırmadan itiraf edebilmemiz gerekir. Zira doğa bilimlerinden kopuk kalmış felsefi söylem, tarih boyunca evrenin yapısı üzerine mitolojik tasvirler geliştiren anlatıcıların durumuna benzer: Bilgi üretmekten çok, bağlamsız sezgilerin tekrarından ibaret kalır.

Ne yazık ki çağdaş felsefe ortamında da bilime başvurmayı "bilimperestlik" (*scientism*) ile özdeşleştiren bir eğilim mevcuttur. Bu yaklaşım, kendisini "derin şüpheci" bir tavırla sunarken, çoğu zaman aslında doğa bilimleri alanındaki yetersizlikleri maskelemektedir.

Burada açıkça belirtmek gerekir: Bilimin tüm sorulara, özellikle ahlaki ya da varoluşsal sorunlara nihai çözümler sunabileceğini varsaymak elbette indirgemeci ve abartılı bir görüştür. Örneğin; "Yapay zekâ yargıçlar devreye girerse adalet sorunu çözülecektir," gibi ütopik iddialar, adalet kavramının öznel ve normatif boyutlarını göz ardı ettiği için eleştiriye açıktır. Zira adalet gibi kavramlar, bilinç sahibi ve öznel perspektiflere sahip varlıkların değer yargılarından bağımsız, nesnel bir karşılığa sahip değildir. Bu noktada bilimin kapsamı ve sınırlarını hatırlatan eleştiriler meşrudur.

Ancak özellikle Türkiye bağlamında "bilimperestlik" söylemi, çoğu kez epistemolojinin kendisine yöneltilen bir itiraz halini almakta, felsefi mefhumların rasyonel içeriklerinden sapmasıyla sonuçlanmaktadır. Bu durum, gerek dinsel dogmalar gerekse seküler ama irrasyonel söylemler (örneğin *New Age* mistisizminin romantize edilmiş versiyonları) üzerinden güç kazanan toplumsal eğilimlerle birleşmektedir. Dolayısıyla "bilimperestlik" etiketi altında dile getirilen eleştirilerin önemli bir kısmı aslında bilime değil, rasyonel bilgi arayışının kendisine yöneltilmiş reflekslerdir.

En sık karşılaştığım iddia şu şekildedir: "Metafizik fenomenler bilimsel yöntemlerle açıklanamaz; açıklamaya girişmek de sığlık göstergesidir." Bu iddia, Türkiye'deki felsefi çevrelerde fazlasıyla rağbet gören ama epistemolojik olarak değersiz bir argümandır. Bütün metafizik fenomenleri aynı kategoriye yerleştirip "bilimsel açıklamaya kapalıdır" demek, analitik ayrımları reddeden yüzeysel bir genellemedir. Oysa ayrım yapmak mümkündür:

Bilimsel açıklamaya kısmen açık olan metafizik sorular: Zamanın doğası, evrenin kaderi, benlik ve kişilik gibi olgular.

Bilimsel yöntemlerin kapsamı dışında kalan metafizik sorular: Yaşamın anlamı, adalet, ahlaki değerlerin öncelik hiyerarşileri.

Bugün Türkiye'deki felsefe ortamının ciddi bir kısmı, bu temel ayrımı yapamayacak kadar kavramsal bulanıklık içindedir. Evrenin karakterine dair çeşitli iddialar içeren din tartışmalarında astrofizik bulgularının asla kullanılamayacağını iddia etmek ya da beynin fizyolojik işleyişini "bilimperestlik" ithamıyla geçersiz kılmaya çalışmak, bu problemli tutumun tipik örnekleridir. İnsan beyninin maddi bir organ olduğunu, ruh kavramına dair ampirik kanıt bulunmadığını veya genlerin ve sinaptik ağların davranış eğilimleriyle ilişkisini dile getirmek; "bilimperestlik" değil, bilimsel verilerin felsefi argümantasyona entegre edilmesidir. Sonuç olarak; hakikat arayışında bilimin imkânlarından yararlanmak "bilimperestlik" değildir. Tam tersine, bilim ve felsefe epistemolojik düzlemde kesişir; çünkü her ikisi de evrene ve insana dair hakikati anlamaya yöneliktir.

Eleştiri kisvesi altında doğa bilimlerine tamamen sırt çevirip irrasyonel dogmaları korumaya çalışan söylemler ise bilimperestlik karşıtı

bir pozisyon değil, bazı felsefecilerin entelektüel yetersizliklerinden kaynaklanan savunma refleksleridir. Zihin felsefesi konusunda da bu sebepten ötürü, fizyolojiye ve nörobilime bütünüyle yabancı kalmış yorumların, hakikat arayışı sürecinde fazla ciddiye alınmaması gerektiği kanaatindeyim.

Zihin felsefesi, tarih boyunca genellikle kelimelerin gölgesinde yürüdü. "Bilinç nedir?", "Ruh nedir?" gibi sorular, çoğu zaman sanki gökteki idealar âlemine sorulmuş gibiydi. Beynin etini ve sinapsların elektriksel şarkısını tamamen görmezden gelen yorumlar, modern bilim ışığında hakikati değil yalnızca kendi hayallerini kovaladılar.

Oysa epilepsi dediğimiz şey bile, aslında beynin en temel hakikatlerinden birini açığa çıkarır: Beynin varoluşu sürekli bir denge oyunudur. Bir tarafta ateşlemeyi sağlayan glutamat ve sodyum-kalsiyum girişleri; diğer tarafta frenlemeyi sağlayan GABA, klor ve potasyum çıkışları... Bu denge bozulduğunda nöronlar kontrolsüz biçimde ateşlemeye başlar; tıpkı frenleri patlamış bir aracın yokuş aşağı kayması gibi. Potasyum kanalları normalde nöronu ateşledikten sonra eski hâline döndürür, klor kanallarıysa hücreyi daha negatif hâle getirerek "bir sakin ol" der. Bu mekanizmalar çöktüğünde, nöronlar zincirleme biçimde birbirlerini tetikler ve epileptik nöbet dediğimiz fırtına patlak verir.

Sığ bir felsefeci için tüm bunlar "biyolojinin önemsiz ayrıntıları"dır. Sığ felsefeci, buzdağının altında kalan materyal mekanizmaları bilmeden, sürekli olarak "ruh"tan, "öz"den ve "karakter"den konuşur. Oysa karakter dediğimiz şey de aynı biyofizik dengelerden doğar. Bir nöronun ateşleme eşiği düşükse daha kolay uyarılır, yüksekse daha dirençlidir. Bu küçük farklar sinir devrelerinin bütününde davranış kalıplarını, yani "kişilik" dediğimiz şeyi şekillendirir. İnsanların farklı huyları, sabırsız ya da temkinli olmaları, öfkeye yatkınlıkları ya da sakinlikleri, beynin fren ve gaz mekanizmalarının uzun vadeli izleridir. Ve bu yalnızca insana özgü değildir; aynı iyon dengeleri hayvanlarda da çalışır. Bir köpeğin saldırganlığı, bir kedinin oyunculuğu, bir atın inadı; bunların hepsi sinaptik eşikler ve iyon kanallarındaki farklılıklardan doğar. Karakter, gökten inmiş bir armağan değil, hücre zarında işleyen iyon kapılarının uzun vadeli bir eseridir.

Ama yüzeysel bir felsefeci, bu basit gerçeği görmek yerine boş kelimelerle oyalanabilir. "Karakter nedir?" diye sorar; ama iyon kanallarının uyarılara göre nasıl kalıcı biçimde modifiye olduğunu, bunun da aksiyon potansiyelinin oluşması için gereken eşik değerini nasıl değiştirdiğini bilmez. Ona göre karakter, hâlâ ruhun derinliklerinden fışkıran gizemli bir özdür. Oysa modern nörobilim bize gösterir ki, karakterin temeli sinapsların plastisitesinde yatar: Voltaj kapılı sodyum kanallarının daha kolay açılır hâle gelmesi, potasyum kanallarının repolarizasyon süresini kısaltması ya da klor iyonlarının GABA reseptörleri üzerinden sağladığı fren mekanizması... Bunların her biri, davranışın tonunu ve kişinin tepkilerinin kalıbını belirler. Bir insanın sabırsızlığı da, cesareti de, korkaklığı da bu mikroskobik eşik değerleri üzerinden yazılır.

"Hafıza nedir?" diye sorar felsefeci; ama uzun süreli potansiyasyonun (LTP) nasıl işlediğini bilmez. Sinapsın tekrar tekrar uyarılmasıyla NMDA reseptörleri üzerinden kalsiyumun içeri dolduğunu, bunun protein kinazları aktive ederek AMPA reseptörlerini çoğaltığını, böylece postsinaptik cevabın kalıcı olarak güçlendiğini duymamıştır. Ona göre hafıza, bilinç tarafından korunan mucizevi bir hazinedir. Oysa gerçekte, "hatırlamak" dediğimiz şey, hücre zarında birkaç nanometrelik reseptör eklenmesiyle, sinaptik verimliliğin artırılmasıyla mümkündür.

"Zihin nedir?" diye sorar; ama Hebb'in bir asır önce söylediğini hâlâ duymamıştır: "Birlikte ateşleyen nöronlar birlikte bağlanır" (*Neurons that fire together wire together*). Bu ilke, zihnin ve öğrenmenin özünü işaret eder: Bir deneyimin zihinsel karşılığı, nöronlar arasındaki bağlantıların güçlenmesidir. Yani düşünce, gökten inmiş bir kıvılcım değil; sinaptik ağda açılmış daha kalın bir yol, daha kolay ateşlenen bir devredir.

Sığ bir felsefeci bu biyolojik hakikatlerle ilgilenmez; onun gözünde zihin hâlâ bulutların arasından parlayan bir *idea*dır. Ama sinaptik plastisiteyi bilmeden zihin üzerine konuşmak, pusulasız gemiciye benzer: Cesurca yol alır, ama denizde kaybolmaya mahkûmdur.

Bu yüzden bu eseri kaleme alırken hedef kitlem, kesinlikle özgür irade inancına körü körüne sarılan felsefeciler ya da zihnin maddi temeline yabancı olan felsefe meraklıları olmayacaktır. Çünkü

onlar tartışmanın başında zaten kaybetmiş durumdalar. Evinde beslediği iki kedinin bile neden birbirinden farklı karakterlere sahip olduğunu açıklamaktan aciz olan biri ile, zihin üzerine konuşmanın hiçbir faydası yoktur. O, kedilerinden birinin neden daha atak, diğerinin neden daha ürkek olduğunu göremez; çünkü beynin eşik değerlerindeki küçük farklılıkların, iyon kanallarındaki hassas modifikasyonların, sinaptik plastisitedeki farklı yolların davranışa nasıl yansıdığını bilmez. Karakteri, biyofiziksel süreçlerin ürünü olarak görmek yerine, hâlâ gökten inmiş "ruhî bir nitelik" gibi hayal eder.

Böyleleri, eski çağlarda dünyanın düz olduğuna inananlarla aynı zihinsel refleksleri paylaşır. Çünkü inanmak istedikleri şeye inanmak daha kolaydır. Kendilerini önemli hissetmek için hakikati reddederler. Bugünün "özgür irade" savunucusu felsefecileri, aslında dünün düz dünyacılarıdır: Bilimsel verilere kulaklarını tıkar, kendi duygusal konfor alanında yaşarlar. Benim muhatabım asla bu kitle değil. Benim nazarımda onlara zaman harcamak, hakikat arayışını bir masal anlatıcısıyla tartışmaya benziyor.

Bu eser, yalnızca zihnin gerçekten nasıl çalıştığını, düşünce ve karakterin hangi biyolojik mekanizmalar üzerinden kurulduğunu az çok anlayıp, bu konulardaki duygusal komplekslerini aşmış olanlara yöneliktir. Geri kalanlar içinse, tartışmaya dâhil olmanın tek işlevi, meseleyi daha da bulanıklaştırmaktır.

Daha da spesifik olarak belirtmem gerekirse; bu kitabın hedef kitlesi, özgür iradeyi metafiziksel bir gerçeklik olarak reddeden veya en azından özgür iradeye şüpheci yaklaşma olgunluğunu gösterebilen, fakat politik düzlemde materyalist düşüncenin tekeline alındığı sol ideolojilere de mesafeli duran okurlardır. Çalışma, bu konumlanmanın teorik temellerini disiplinler arası bir çerçevede irdeleyerek, biyolojik determinizm ile siyasal yönelimler arasındaki ilişkiye farklı bir perspektiften yaklaşmayı amaçlamaktadır.

Tartışmanın ontolojik öncülü; evrendeki tüm olguların nedensel zorunluluk zincirleri içinde belirlendiğini kabul eden, katı deterministi bir evren tasarımıdır. Bu çerçevede özgür irade, ontolojik bir gerçeklik olarak reddedilmektedir. Ancak bu reddiye, bireyin politik ve etik düzlemde nasıl yaşaması gerektiği sorusunu ortadan kaldırmaz; aksine, bilakis yeni bir analitik alan açar. Burada savunulan

yaklaşım, determinist bir perspektiften hareketle; devletin zorlayıcı ve çoğu zaman keyfi güç mekanizmalarının yalnızca varsayımsal toplumsal sözleşmelere dayandırılarak meşrulaştırıldığı mevcut siyasal düzende, neden ve nasıl sonuççu (*consequentialist*) temelli bir liberteryen pozisyonun rasyonel olarak tercih edilebileceğini açıklamayı hedefler.

Bu yaklaşım, "doğal hak" temelli liberteryenlerden ve ontolojik özgür iradeyi savunan klasik liberteryen düşünürlerden belirgin biçimde ayrılacaktır. Burada bireysel özgürlüğün savunusu; insanın metafiziksel anlamda özgür bir fail olduğu öncülüne değil, determinist bir evrende dahi özgürlük ilkesinin toplumsal refah, adalet ve etik tutarlılık bakımından üstün bir düzenleyici norm olduğu savına dayandırılmaktadır.

Determinist evren tasarımının kabulünün ontolojik düzlemde özgür iradenin reddini beraberinde getirdiğini söyledik. Ancak burada dikkat edilmesi gereken kritik bir ayrım, özgür iradenin reddi ile bilincin işlevselliğinin reddi arasında çizmemiz gereken çizgidir. Çoğu zaman bu iki mesele birbiriyle karıştırılır; oysa bilinç, insan varoluşunun işlevsel ve evrimsel olarak temellendirilmiş bir özelliğidir.

Bu ayrım bizi doğrudan "epifenomenalizm" tartışmasına taşır. Sırf özgür iradeyi reddediyoruz diye, konuya evrimsel biyoloji perspektifinden baktığımızda şu ciddi soruyu sormaktan kaçamayız: Eğer bilinç epifenomen ise, neden bu denli karmaşık ve enerji maliyeti yüksek bir mekanizma milyonlarca yıl boyunca korunmuş ve gelişmiştir? Epifenomenalist yorum, bilincin evrimsel amacını açıklamakta başarısız olur. Chalmers ve Dennett gibi düşünürler; bilincin adaptif avantajlar sağladığını, aksi halde evrimsel süreçte bu kadar gelişmiş bir formda var olamayacağını vurgularlar.

Epifenomenalizme fenomenolojik bir itirazda da bulunabiliriz: İnsan deneyiminin en temel özelliği, bilinçli olma halidir. Bu öznel deneyimi nedensel sistemden tamamen dışlayarak, fenomenal dünyanın "epistemik hayalet" konumuna düşmesine yol açar. Bu ise öznel deneyimin kendisini açıklamakta yetersiz kalır.

Problemin bu boyutuna dair şahsi görüşüm de, bilincin epifenomenal olmadığına dair en ikna edici kanıtlardan birinin, fenomenal deneyimlerin biyolojik organizmaların hayatta kalma ve çoğalma

süreçlerindeki belirleyici rolü olduğu yönündedir. Lezzetli yemeklerden alınan haz, organizmanın besin arayışını güçlendirir ve metabolik ihtiyaçların karşılanmasını sağlar. Benzer şekilde, cinsel birleşmenin zevkli olması, türün devamlılığını mümkün kılar. Bu tür haz deneyimlerinin yalnızca beyin süreçlerinin yan ürünü olduğu söylenemez; çünkü organizmayı doğrudan hayatta kalma ve üreme yönünde motive eden nedensel işlevler üstlenirler.

Yaralanma ya da hastalık durumlarında ortaya çıkan acı, organizmaya zarardan kaçınma ve kendini koruma tepkilerini öğretir. Acı, nörofizyolojik süreçlerin organizmaya gönderdiği bir "dur" sinyali olarak işlev görür. Eğer bilinç yalnızca epifenomen olsaydı, acı deneyiminin böylesine güçlü bir davranışsal düzenleyici rolü olamazdı.

Bunun en çarpıcı örneği, sinir sistemini etkileyen birtakım mutasyonlardır. Sinir hücrelerinde elektrik sinyallerinin oluşması için sodyum iyonlarının hücre içine girmesine izin veren iyon kapıları vardır. Bunlar ağrı sinyallerinin başlamasında kritik bir rol oynarlar. Eğer bu iyon kapılarını kodlayan genlerden bazıları mutasyona uğrarsa, kapı çalışmaz hale gelir. Kapı çalışmayınca da sinir hücreleri "ağrı var" sinyali gönderemez. Sonuçta bu hastalığa sahip kişiler; iğne batması, sıcaklık ya da basınç gibi uyaranları hissedebilir, ama acı duymazlar. Biz buna tıpta "konjenital ağrıya duyarsızlık sendromu" deriz. Bu genetik rahatsızlığa sahip insanlar, dünyaya hiçbir zaman acıyı hissetmeden gelirler. İlk bakışta bu, bir tür ayrıcalık gibi görünebilir: Ne yanıklar, ne kırıklar, ne de hastalıkların yol açtığı sancılar onlara işkence eder. Fakat gerçek tam tersidir. Acının yokluğu, bu insanların hayatını dramatik biçimde zorlaştırır. Ağrı duyusu olmayan çocuklar, oyun sırasında kemiklerini kırabilir, dilini ısırıp fark etmeyebilir ya da yüksek ateş ve iç kanama gibi ölümcül durumların varlığını asla hissedemezler. Sonuç çoğu kez ağır sakatlıklar, ciddi organ hasarları ve erken ölümdür. Ağrıdan yoksunluk, onları korumasız kılar; çünkü bedenin kendini savunmasını sağlayan uyarı mekanizması yoktur.

Haz ve acı deneyimlerinin karşıt kutuplarda çalışarak organizmanın davranışlarını yönlendirmesi, bilincin evrimsel işlevselliğini açıkça ortaya koyar. Bu bağlamda bilinç, yalnızca dünyayı algılamamızı sağlayan bir "yansıma" değil, doğrudan davranışlarımızı

şekillendiren bir düzenleyici mekanizmadır. Dolayısıyla bu çalışmada benimsenecek yaklaşım; bilincin epifenomen değil, beliren (*emergent*) ve işlevsel bir materyal özellik olduğu, fakat bu işlevselliğin özgür iradeyi ontolojik bir gerçeklik olarak temellendirmediği yönündedir. Bilinç, determinizm tarafından belirlenen nedensel zincirin üst düzey bir organizasyon biçimi olarak ortaya çıkar; ancak bu organizasyon, bireye yalnızca "özgürlük hissi" sunar, "özgür fail" statüsü değil.

Theseus'un Gemisi de benlik illüzyonunun nasıl tanımlandığını sorgulama hususunda başarılı bir düşünce deneyi olarak ele alınabilir. Bir gemi limana yanaşır; tahtaları çürür, değiştirilir; yelkenleri yırtılır, yenilenir. Nihayetinde orijinal gemiden tek bir kıymık bile kalmadığında, karşımızdaki hala "Theseus'un Gemisi" midir?

İşte, Theseus'un Gemisi'ndeki çürüyen tahtaların tek tek değiştirilmesi gibi, insan vücudu da muazzam bir moleküler yenilenme (*turnover*) içindedir. Gastrik mukoza hücreleri her 5 günde bir, deri hücreleri her 2-4 haftada bir, kırmızı kan hücreleri ise yaklaşık 120 günde bir tamamen yenilenir. Sert ve kalıcı görünen kemik dokusu dahi yaklaşık 10 yılda bir tamamen yeniden yapılanma (*remodeling*) sürecinden geçerek kendini yeniler.

Bu noktada deterministik soru şudur: Eğer 10 yıl önceki "siz" ile bugünkü "siz" arasında tek bir ortak atom dahi kalmadıysa, "ben" dediğiniz özne hangi materyal temele tutunmaktadır? Cevap; benliğin bir töz değil, bir örüntü olduğudur. Gemi aynı gemi değildir; ancak geminin "formu" ve "işlevi" bir süreklilik simülasyonu yaratmaktadır. Nöronun kendisi ölmese bile, içindeki proteinler, reseptörler ve iyon kanalları saatler veya günler içinde yıkılıp yeniden sentezlenir. Nöron, içindeki materyal sürekli akan bir nehir gibidir. "Benliğin" depolandığı iddia edilen sinapslar (bağlantılar), her yeni deneyimle fiziksel olarak yeniden şekillenir. Theseus'un Gemisi'ndeki tahtaların sadece yenilenmesi değil, her fırtınadan sonra yerlerinin değiştirildiğini düşünün. Gemi sürekli "başka bir gemiye" evrilmektedir.

Cahil ve sıradan insan, kendisini gemiyi yöneten "kaptan" zanneder. Oysa "kaptan" dediğimiz şey, geminin tüm parçalarının toplam etkileşiminden doğan beliren (*emergent*) bir özelliktir. Kaptan

gemiden bağımsız bir varlık değildir; o, sadece geminin rüzgâra ve dalgaya verdiği tepkilerin koordineli adıdır. Eğer geminin tüm tahtalarını söküp kenara yığarsak, "gemi" dediğimiz kavram buharlaşacaktır. Gemi, tahtaların ötesinde bir ruh taşımaz. Aynı şekilde, beyin fonksiyonları durduğunda, transandantal bir benliğin uçup gideceği bir yer yoktur; sadece sistem çökmüş ve parça bütünlüğünü kaybetmiştir.

Liberteryenizm ise bireycilik üzerine kurulu bir ideoloji olduğundan; burada okuyucuya "birey", "özgürlük" ve "özgür irade" gibi siyasal ve felsefi düşüncenin temel kavramlarını, materyalist ve determinist bir çerçevede yeniden ele alma, sorgulama ve tanımlama olanağı sunmak önemlidir. Bu yeniden tanımlama süreci yalnızca semantik bir egzersiz değildir; siyasal teorinin normatif boyutunda, özellikle de liberteryen siyaset felsefesinin meşruiyetini determinist bir ontolojiye uyarlama çabasının merkezinde yer alır. Zira kavramların ontolojik ve epistemolojik temelleri yeniden inşa edildiğinde, siyasal düzenin rasyonel gerekçelendirilme biçimleri de dönüşüme uğrar.

Bu bağlamda temel soru şudur: Materyalist ve determinist bir çerçevede bu kavramlar nasıl tanımlanmalıdır ki hem iç tutarlılık korunabilsin hem de liberteryen siyaset için teorik bir manevra alanı açılsın?

Tanım 1: Birey

"Birey" kavramı, burada metafiziksel anlamda özgür bir fail olarak değil; nedensel zincir içinde belirli bir konumu işgal eden, varoluşu ve eylemleri bu konumun zorunlu sonuçları olarak ortaya çıkan bir varlık olarak anlaşılmaktadır. Bu tanım, bireyi hem biyolojik determinizmin hem de çevresel koşulların ürünü olarak konumlandırır. Ancak bu deterministik konumlanış, bireyin siyasal özne olma niteliğini ortadan kaldırmaz; aksine, siyasal kurumlar ve normlar karşısında hangi hak ve özgürlüklerin korunması gerektiğini belirlemek için daha sağlam bir ontolojik zemin sağlar.

Tanım 2: Özgürlük

"Özgürlük" burada, bireyin kendi doğasından —yani genetik, nörofizyolojik ve psikolojik yapıların belirleyiciliğinden— kaynaklanan

eylem biçimlerini gerçekleştirme kapasitesi olarak tanımlanmaktadır. Bu tanım, özgürlüğü dışsal zorlamanın yokluğu ile koşullandırır; yani bireyin eylemlerinin önünde, dışarıdan dayatılan engellerin bulunmaması esastır. Determinist bağlamda özgürlük, "başka türlü davranabilme" yetisiyle değil, "dış müdahale olmaksızın kendi nedensel doğasının gereğini yerine getirebilme" yetisiyle ilişkilendirilir. Bu anlayış, liberteryen siyasetin devlet müdahalesini asgariye indirme ilkesini ontolojik düzeyde temellendirebilir.

Tanım 3: Özgür İrade

"Özgür irade" kavramı, nedensellik zincirinden tamamen bağımsız, kendinde ve nedensiz bir seçim yetisi olarak değil; bireyin kendi istek ve eğilimleri doğrultusunda, yani öznel motivasyonlarıyla tam bir uyum içinde harekete geçebilme kapasitesi olarak tanımlanır. Burada belirleyici olan, bu istek ve eğilimlerin kendisinin de nedensel zincirin bir ürünü olduğunun kabulüdür. Bu çerçevede özgür irade, mutlak metafiziksel özgürlükten ziyade, içsel nedenlerle dışsal baskılar arasındaki hiyerarşide birincisine öncelik tanıyan eylem yetisi olarak konumlandırılır.

Görüldüğü üzere burada yazdığım tanımlar bütünü, determinizm ile özgür irade arasındaki geleneksel çatışmayı kavramsal düzeyde yeniden yapılandırma girişimine hizmet etmektedir. Materyalist ve determinist ontolojinin ön kabulü, metafiziksel anlamda özgür iradenin reddini gerektirirken; bu reddiye, bireyin siyasal özneliğini bütünüyle ortadan kaldırmayacaktır. Aksine, nedensel zorunluluk ilkesinin kabulü, siyasal teorinin temel kavramlarının tutarlı ve sistematik bir biçimde yeniden inşasına imkân tanıyacaktır.

Böylece birey, özgürlük ve irade kavramları; metafiziksel belirsizliklerden arındırılmış, nedensel ve ampirik bir zemine oturtulacaktır. Bu yaklaşım, normatif siyaset teorisinin dayandığı gerekçelendirme modellerini dönüştürür. Liberteryen siyasetin savunduğu asgari devlet ve bireysel özerklik ilkeleri, "mutlak seçim serbestliği" yerine "dışsal baskıdan arınmış nedensel öznellik" anlayışı üzerine bina edilebilir. Bu çerçevede ahlaki ve siyasal yükümlülükler, bireyin mutlak metafizik özgürlüğüne değil, nedensel olarak belirlenmiş doğasının ifade edilme imkânına dayanır. Böylelikle determinizm,

özgür iradenin ontolojik imkânsızlığını teslim ederken, siyasal düzenin normatif temellerini yeniden tanımlayarak koruma ve rasyonelleştirme potansiyeline sahip olur.

BÖLÜM 2

Determinizm ve Ahlaki Realizmin Epistemik Gerilimi

Bildiğimiz gibi ahlaki realizm, ahlaki önermelerin insan inançlarından ve tutumlarından bağımsız olarak nesnel bir doğruluk değeri taşıdığı iddiasına dayanır. Bu görüşe göre, "yanlış" ya da "doğru" olmak yalnızca öznel değerlendirmelerin ürünü değil; tıpkı fiziksel gerçeklik gibi bağımsız bir normatif gerçeklik alanının yansımasıdır. Ancak determinizm, tüm olayların ve eylemlerin geçmiş koşullar ile doğa yasaları tarafından zorunlu biçimde belirlendiğini ileri sürerek bu nesnel ahlaki düzenin pratik bağlayıcılığına meydan okur.

Şayet her eylem, nedensel bir zincirin zorunlu sonucu olarak ortaya çıkıyorsa, ahlaki gerekçeler ile bireysel seçimler arasındaki ilişki köklü bir dönüşüme uğrar. Ahlaki normlar hâlâ var olsa bile, bunların eylemleri yönlendiren rasyonel nedenler olarak değil, önceden belirlenmiş psikolojik ve davranışsal süreçlerin kaçınılmaz yansımaları olarak işlev gördüğü düşünülebilir. Bu durumda metafiziksel anlamda bir ahlaki yükümlülük, özgür irade varsayımının sunduğu anlamdan yoksun kalır; kişi yalnızca nedensel akışın aracısı hâline gelir.

Determinist bir evrende ahlaki sorumluluk meselesi, kitabın ilk bölümünde de yüzeysel olarak bahsettiğim üzere felsefi tartışmalarda iki ana yaklaşım üzerinden değerlendirilir: Kompatibilistler ve karşıtları. Her iki yaklaşım da determinizmin doğruluğunu varsayar, ancak ahlaki sorumluluğun bu varsayım altında korunup korunamayacağı konusunda farklı sonuçlara ulaşır.

Kompatibilistlere göre determinizm ahlaki sorumluluğu ortadan kaldırmaz; çünkü sorumluluk, "başka türlü davranabilme"nin metafiziksel imkânına değil, eylemin öznel niyet ve motivasyon yapısıyla uyumlu olarak gerçekleşmesine dayanır. Bu yaklaşımda özgürlük, dışsal zorlamaların yokluğu ve failin kendi nedensel doğasına uygun

hareket etmesi olarak tanımlanır. Örneğin, bir bireyin yardım kampanyasına bağış yapması, genetik ve çevresel faktörlerce belirlenmiş olsa bile, eğer eylem failin kendi değerleri, inançları ve arzularıyla uyumlu biçimde gerçekleşmişse bu durum ahlaki övgüyü hak eder. Burada özgürlük metafiziksel değil, işlevsel ve psikolojik bir kategori olarak yorumlanır.

Kompatibilizm, ahlaki realizmin pratik normatif işlevini korumaya çalışır: Nesnel ahlaki ilkeler, hâlâ toplumsal düzeni yapılandırma, övgü ve kınama gibi ahlaki tepkileri yönlendirme kapasitesine sahiptir. Ancak bu kapasite, bireyin mutlak metafiziksel serbestliğine değil, nedensel uyumun sağladığı öznellik formuna dayanır.

Katı deterministyaklaşım ise determinizm doğruysa ahlaki sorumluluğun korunamayacağını savunur. Çünkü ahlaki yükümlülüklerin bağlayıcı olabilmesi, failin eylemlerini farklı biçimde gerçekleştirebilme potansiyeline sahip olmasını gerektirir. Nedensel belirlenmişlik altında, bu potansiyel yalnızca teorik bir soyutlama olarak kalır; pratikte hiçbir zaman gerçekleşmez. Örneğin, bir kişinin yalan söylemesi; genetik yatkınlıkları, çocukluk deneyimleri ve mevcut psikolojik durumu tarafından belirlenmişse, onun "yalan söylememeyi seçebileceği" yönündeki karşı-olgusal (*counterfactual*) varsayım gerçeklikten kopuk olur. Bu durumda övgü veya kınama, failin rasyonel kontrolüne değil, kaçınılmaz nedensel sonuçlara yönelmiş olur.

İşte bu aşamadan sonra, deterministçerçevede ahlaki realizmin bir çifte yetersizliği olduğundan söz edebiliriz; zira ahlaki realizmin iki temel iddiası vardır:

Ontolojik iddia: Ahlaki önermeler, insan inanç ve tutumlarından bağımsız olarak nesnel doğruluk değerine sahiptir.

Normatif iddia: Bu nesnel doğrular, rasyonel faillere bağlayıcı nedenler sunar.

Bu iki iddia, birlikte hem ahlaki gerçeklerin varlığını hem de bu gerçeklerin eylemler üzerinde zorlayıcı bir otoriteye sahip olmasını teminat altına alır. Ancak deterministbir ontolojiye yerleşildiğinde, ne katı determinizm ne de kompatibilizm bu ikili yapıyı bütünlüğüyle muhafaza edebilir.

Katı determinizm, özgür iradenin ontolojik imkânsızlığını başlangıç noktası olarak alırken, ahlaki yükümlülüklerin bağlayıcılığı, failin "başka türlü davranabilme" kapasitesine dayanır. Binaenaleyh bu kapasite, katı determinizm altında yalnızca teorik bir soyutlama olarak kalır. Dolayısıyla, nesnel ahlaki doğruların var olduğu varsayılsa dahi onların eylemler üzerinde bağlayıcı bir etkisi bulunamaz. Normatif boyut çöker ve geriye, pratikte işlevsizleşmiş bir ahlaki ontoloji kalır.

Kompatibilizm ise özgürlük kavramını yeniden tanımlayarak determinizmle bağdaştırmaya çalışır. Özgürlük, burada, dışsal zorlamaların yokluğu ve eylemin failin kendi nedensel doğasına uygunluğu olarak yorumlanır. Bu sayede ahlaki sorumluluk; pratikte övgü, kınama ve geri bildirim mekanizmaları üzerinden korunur. Gelgelelim bu yaklaşım da ahlaki doğruların bağımsız bir normatif gerçeklik alanından kaynaklandığını değil, toplumsal işlevsellikten türediğini kabul eder. Böylece "doğru" ve "yanlış" kategorileri, bağımsız bir ontolojik temelden ziyade, davranışların sosyal mühendislik mantığı içinde düzenlenmesine indirgenir.

Haliyle her iki perspektifin ortak sonucu açıktır: Katı determinizm, nesnel doğruları teorik olarak korusa da bağlayıcılık metafiziksel özgürlük yokluğunda çöker. Kompatibilizm ise bağlayıcılığı işlevsel olarak muhafaza edebilir, lakin nesnel doğruların insan inanç ve tutumlarından bağımsız varlığını pratikte terk eder. Böylece deterministi bir ontolojide ahlaki realizmin hem ontolojik hem de normatif boyutlarını aynı anda korumak imkânsızlaşır. Bir tarafta "pratik bağlayıcılığı olmayan objektif doğrular", diğer tarafta "işlevsellikle sınırlı bağlayıcı ahlak" kalır; ikisi de realizmin tam anlamıyla sürdürülebilir bir versiyonunu sunamaz.

Bu aşamada deterministi ontolojide, ahlaki doğruların metafiziksel bağımsızlığı yerine, bunların nedensel ve ampirik olarak yeniden inşa edilmiş versiyonları üzerine düşünmek icap edecektir. Ahlaki doğrular, insan doğasının sabit biyolojik ve psikolojik eğilimleriyle toplumsal yaşamın istikrarını sağlayan yapılar arasındaki kesişim noktalarında konumlandırılabilir. Böylece doğrular, "doğaüstü" veya "akılüstü" bir alanın ürünleri olarak değil, nedensel dünyada gözlemlenebilir ve açıklanabilir normatif olgular olarak görülebilir.

Normatif düzeyde ise bağlayıcılık, rasyonel faillere metafiziksel bir "başka türlü davranabilme" kapasitesinden değil; failin nedensel yapısıyla uyumlu, içsel motivasyonları harekete geçiren ve toplumsal istikrarı güçlendiren gerekçelerden türetilebilir. Burada amaç, ahlaki yükümlülükleri tamamen işlevselliğe indirgemek değil; aksine, nedensel belirlenmişlik içinde bile bireylerin kendilerini ahlaki faillermiş gibi deneyimlemelerine olanak tanıyan psikolojik ve sosyal mekanizmaları normatif temelin bir parçası olarak kabul etmektir.

Determinist ontolojide bu tür revizyonlar, ahlaki realizmin klasik anlamdaki "bağımsız ve değişmez doğrular" anlayışını elbette terk edecektir; fakat ahlaki dilin ve yükümlülüklerin toplumsal, psikolojik ve biyolojik temellere dayalı olarak korunabileceğini de öne sürebilecektir. Böylece ortaya, determinizmle uyumlu, ancak hâlâ bağlayıcı etkiler üretebilen bir realizm formu çıkabilecektir. Bu tür bir revizyonist yaklaşım, realizmin saf metafizik iddialarından ödün verirken onun pratik ve toplumsal işlevini sürdürecektir.

Bununla birlikte, bu çözümün de bedeli vardır: Ahlaki bağlayıcılık artık "var olan doğrulara uyma zorunluluğu" olmaktan çıkıp, "nedensel ve toplumsal gerçekliğin sürdürülebilirlik koşullarına uyum" anlamına gelecektir. Bu, realizmi determinist bağlamda kurtarmanın belki de tek yolu olsa da onun klasik formuna geri dönüşü imkânsızlaştıracaktır.

Aslına bakılırsa bir deterministin, bu tür revizyonlar üzerinde kafa yormak yerine çok daha basit ve huzur verici bir yola da yönelmesi gayet mümkündür; bu yol da "Toplumsal harmoni için zaten moral realizm gibi iddialara ihtiyacımız yok," iddiasından geçer. Bu perspektifte, ahlaki düzenin sürdürülebilirliği, metafiziksel ahlaki doğrulara olan inançtan ve etik sistemlerin ortaya atılmasından ziyade, stratejik etkileşim modelleri ve biyolojik-psikolojik adaptasyon mekanizmaları aracılığıyla güvence altına alınabilir.

Bu noktada da *The Big Bang Theory*'nin sevilen kahramanı Sheldon Cooper gibi ahlaki düzenin yalnızca güçlü bireyleri sınırlandırmak için zayıf çoğunluk tarafından icat edildiğini öne süren bir görüşü savunmak yerine; oyun teorisi ve evrimsel psikolojiye, bu iddianın hem teorik hem ampirik temelini oluşturabilmesi için başvurabiliriz. Oyun teorisi ile ahlaki normların ve işbirliği kalıplarının, nesnel

doğrulara başvurmadan nasıl ortaya çıkabileceğini analitik olarak modelleyebiliriz. Tekrarlanan Mahkûm İkilemi (*Iterated Prisoner's Dilemma*) veya koordinasyon oyunları, bireylerin uzun vadeli çıkarlarını maksimize etmek için kısa vadeli bireysel kazançlardan feragat edebileceğini gösterir.

A Beautiful Mind'ı izleyenler bilir. Filmde oyun teorisi üzerinde çalışan ünlü matematikçi John Nash'in hayatı anlatılır. Nash'in barda arkadaşlarıyla bir kız grubunu gördüğü bir sahne vardır. Bütün erkekler kız grubundaki sarışına yanaşmak ister. Bu durumda Nash'in aklına Adam Smith'in "bireysel hırs kamu yararına hizmet eder" sözü gelir. Şayet bütün erkekler sarışına giderse çoğunun ret alacağı ve erkeklerin arkadaşlıklarının zedeleneceği kesindir. Bu şekilde hem erkek grubunun çoğunluğu zarar edecektir hem de geriye kalan kızlar kendilerini aşağılanmış hissedecektir. Bu yüzden Nash, kazan-kazan dengesi sağlanabilmesi için kimsenin sarışına yönelmemesini, tüm erkeklerin gruptan esmer bir kız seçmesini önerir. Her ne kadar bu tercihi o an Smith'in sözlerine bir meydan okuma olarak yorumlasa da, özünde yüksek ihtimalle reddedileceğini ve bu başarısız girişimin diğer erkeklerle ilişkisini zedeleyeceğini öngörerek hareket etmiştir. Dolayısıyla kararını, kişisel çıkarından bütünüyle vazgeçmeden, hem kendi konumunu hem de grup uyumunu koruyacak şekilde almıştır.

Akıllı bir insanın, normal koşullarda hem kendisi hem çevresi için faydalı işler yapma şansını maksimize etmeyi tercih edeceğini söylemekte beis görmüyorum. Çünkü toplumsal yaşamda yalnızca kendini düşünmenin sebebiyet vereceği çevresel reaksiyonlardan ötürü zarar getirme riski oldukça fazladır. Bu yüzden ekonomi tarihçisi Carlo Cipolla'nın konuyla ilgili çıkardığı tablo tatmin edicidir.

Mevzubahis tabloda iki eksen vardır: Y ekseni kişinin başkalarına yönelik fayda/zararını, X ekseni ise kişinin kendisine yönelik fayda/zararını gösterir. Burada 4 tip insan mevcuttur:

Saf insan: Kendisine zarar verirken çevresine faydalıdır.

Haydut: Başkalarına zarar verirken kendisine faydalıdır.

Zeki insan: Kendisine faydalıyken çevresine de faydalıdır.

Aptal insan: Kendisine zarar verirken çevresine de zarar verir.

Tahmin edebileceğiniz üzere bu insan tiplerinin her biri, evrimsel süreçte şanslarını yükselten veya düşüren faktörleri kendisi yaratır. Ancak gerçeklik bundan daha komplikedir; kimse her zaman spektrumun tek bir köşesinde değildir. Ezcümle, bir haydut âşık olursa safça davranabilir veya bir aptal, hayati bir kararı verirken etraflıca düşünüp zekice bir karara varabilir.

Aslına bakarsanız bunun simülasyonları da yapılmıştır. Kanadalı bir bağımsız oyun geliştiricisi (Nicky Case) 2017'de *The Evolution of Trust* isimli bir simülasyon geliştirmiştir. Simülasyonda önünüzde bir makine vardır. Makineye bir jeton koyarsanız, diğer oyuncu üç jeton alır. Bunun tersi de geçerlidir. İkiniz de jeton koymak veya koymamak arasında seçim yapabilirsiniz. Bu durumda siz jeton koyarsanız ve karşı taraf koymazsa siz 1 jeton kaybederken karşı taraf 3 jeton kazanacaktır. Bunun tersi de geçerlidir. İkiniz de jeton koyarsanız herkes kazanacaktır. Kimse jeton koymazsa kimse kazanamayacaktır.

Simülasyonda oyunculara özgü ahlaki "ilkeler" vardır. Mesela *All Cooperate* adlı karakter ne olursa olsun kooperasyondan yanayken, *All Cheat* her zaman hileden yanadır. *Grudger* kooperasyonla başlar ancak bir defa kandırılırsa hep hile yapmayı seçer. *Copycat* kooperasyonla başlayıp devamında sizi taklit eder. *Detective* ise tüm bunlardan daha karmaşık bir davranış biçimi sergiler. Nicky Case'in simülasyonunda, oyunda sayıları zamanla en çok artan *Copycat*'ler olur. Reel dünya bu tür simülasyonlardan daha kompleks olsa bile, ahlakın evrimi hususunda bize fikir verebilir.

Evrimden söz etmişken, evrimsel olarak en yakın akrabalarımızdan hiç söz etmemek olmaz. Ahlakın evrimini anlamak isteyen herkes, etologları ve primatologları takip etmelidir ki ahlakın insana özgü olmadığını ve biyolojik bir zemini olduğunu anlayabilsin. Bunu en iyi açıklayabilenlerden biri de şüphesiz Frans de Waal'dır. De Waal'ın kitabından 1-2 alıntı yapmak gerekirse:

"Şempanzelerin hiçbir bedel ödemeleri gerekmediğinde bile birbirlerine yardım etmediği düşünüldüğünden insanlar eşsiz kabul edildi. Yöntemi değiştirdik, aletten kurtulduk; bir de baktık ki şempanzeler birbirlerine yardım ediyorlarmış."

"Bekleyen partnerinin önünde, etkin şempanze içinde iki renk plastik jeton olan kovaya uzanıyor. O jetonu seçtikten sonra masanın üzerinde duran kâğıda sarılmış iki ödül arasına koyuyoruz: Ya sadece etkin maymunu (bencil renk) ya da ikisini birden (toplumcu renk) ödüllendiriyoruz. Şempanzeler toplumcu olanı tercih ediyor."

Fizikalist bir perspektifle yorumlandığında, organizmalarda içgüdüsel olarak yardımlaşmacı ruhu tetikleyen birtakım biyolojik örüntülerin var olduğu sonucu çıkarılabilir. Etoloji ve primatoloji bir yana, empatiyle bağlantılı beyin bölgelerinin varlığı üzerine pek çok makale hâlihazırda yazılmıştır. Basit bir örnek olarak *supramarginal gyrus* veya *ventromedial prefrontal korteks* verilebilir. Bu örnekler çoğaltılabilir. Önemli olan, insan beyninin empatiden sorumlu alanlarının ve empatinin birden fazla çeşidinin varlığının artık bilinen şeyler olduğudur.

Evrimsel biyoloji toplumsal harmoninin kökenini, genetik ve kültürel evrim süreçlerinde şekillenen davranışsal stratejilerde bulur. İşbirliği ve norm uyumu, türümüzün hayatta kalma başarısının kritik unsurlarıdır. "Doğrudan karşılıklılık" (*direct reciprocity*), yani tekrarlanan etkileşimlerde "yardım eden yardım görür" mekanizması, sosyal uyumu sürdüren temel itici güçtür. "Dolaylı karşılıklılık" (*indirect reciprocity*) ise bireylerin, itibar kazanma veya koruma amacıyla, doğrudan fayda sağlamayacak durumlarda bile işbirliği yapmasını ifade eder. Bu mekanizma, grup içinde güven ve öngörülebilirlik sağlar. "Grup seçilimi" (*group selection*) ise işbirliği düzeyi yüksek grupların, kaynak rekabetinde ve dış tehditlere karşı daha avantajlı olduğunu bizlere gösterir. Bu, işbirliğini destekleyen sosyal normların evrimsel avantajını pekiştirir.

Altını tekrar çizelim ki tüm bu mekanizmalar, ahlaki realizmin metafizik varsayımlarından tamamen bağımsızdır; uyum ve istikrar, biyolojik olarak kodlanmış eğilimler ve kültürel öğrenme süreçleriyle ortaya çıkar.

Ben bu çerçevede, matematiksel bir formülasyon yapmayı da mümkün görüyorum. Bir canlı grubunun sürdürülebilirliğini iki temel ilişki tipiyle modelleyelim:

Yapıcı etkileşimler: *C* (*Constructive*)

Beslenme, üreme, yavru bakımına yatırım, karşılıklı savunma, iş birliği vb.

Yıkıcı etkileşimler: *D* (*Destructive*)

Yaralama, öldürme, kaynak gaspı, parazitlik vb.

Grubun net etkileşim katsayısını, $R = C - D$ şeklinde ifade edelim. Şayet $R < 0$ ise, yıkıcı etkileşimler yapıcı etkileşimleri aşıyor demektir ve grup popülasyonu azalmaya başlar.

Etkileşimler arasında eşitlik bile neden yeterli olmaz? Aslında gayet basit bir açıklaması var: $C = D$ olsa bile, canlı gruplarında ölüm mutlak ve kaçınılmazdır. Ölüm, her canlı için mutlak ve kaçınılmaz iken; üreme gibi yapıcı etkileşimler:

Enerji ve zaman gerektirir.

Her birey tarafından her zaman gerçekleştirilmez.

Çoğu zaman başarı oranı %100 değildir (düşük yavru hayatta kalma oranı).

Dolayısıyla yapıcı etkileşimler biyolojik ve çevresel sınırlara tabidir; yıkıcı etkileşimler ise tek bir olayda bile kalıcı ve mutlak zarara yol açabilir. Binaenaleyh bir popülasyonda uzun vadeli bir sürdürülebilirlik için yapıcı ilişkiler, yıkıcılarla en azından eşit olmalı değil, belirgin biçimde yıkıcı ilişkilerden fazla olmalıdır. Çünkü eşitlik durumunda bile, ölümün mutlaklığı ve üremenin sınırlılıkları nedeniyle popülasyon erimeye başlayacaktır.

Evrimsel biyoloji açısından bakıldığında moral normların, türün hayatta kalma stratejilerinin yan ürünü olduğunu söylememizde sakınca yoktur. İşbirliği, güven ilişkileri ve grup içi dayanışma, toplulukların uzun vadeli varlığını sürdürebilmeleri için seçilim tarafından ödüllendirilmiş davranış biçimleridir. "Yalan söylememek", "haksız yere öldürmemek", "yardımlaşmak" gibi eğilimler; metafizik bir hakikatten değil, basitçe grup başarısını artıran adaptasyonlardan türemiştir.

Evrimin kör mekanizmaları, hayatta kalmaya katkı sağlayan davranışları korumuş, işe yaramayanları elemeye bırakmıştır. Dolayısıyla toplumsal harmoni, moral realizmin varlığını değil, biyolojik seçilim yasalarının doğal sonucunu yansıtır.

Oyun teorisi de bize ahlakın matematiksel temelini sunar. Tekrarlanan Mahkûm İkilemi gibi modeller, "karşılıklılık" ve "itibar" mekanizmalarının, bireylerin yalnızca kendi çıkarlarını maksimize etmeye çalışırken bile istikrarlı işbirliği biçimleri doğurduğunu göstermektedir.

Kooperasyon, "iyi olduğu için" değil, stratejik olarak "kazançlı olduğu için" ortaya çıkar. Grup içi düzenin sürdürülmesi; aşkın bir moral hakikate değil, pratik faydaya ve tekrar eden etkileşimlerin stratejik dengesine dayanır. Bu da demektir ki; toplumsal harmoni için moral realizm fazlalıktır. Tıpkı eski çağlarda gök gürültüsünü açıklamak için tanrılara ihtiyaç duyulması gibi, bugün hâlâ "gerçek" bir ahlaki varlık alanı tasavvur edilmesi yalnızca metafizik bir illüzyondur.

Antropolojik ve tarihsel kanıtlar da moral realizmin zorunlu olmadığını göstermektedir. Farklı kültürler, birbirinden tamamen farklı moral sistemler kurabilmişlerdir; kimi toplumlarda çok eşlilik norm iken, kimi toplumlarda tek eşlilik kutsallaştırılmıştır. Kölelik, bir dönemde ahlaki sayılırken, başka bir dönemde en ağır suç olarak görülmüştür. Eğer moral realizm zorunlu olsaydı, bu kadar köklü normatif çeşitlilik mümkün olamazdı. Bu çeşitliliği açıklayan şey, metafizik hakikatler değil; toplulukların kendi çıkar dengeleri, çevresel koşulları ve güç ilişkileridir.

Bir örnek olarak; birçok Afrika ve Ortadoğu toplumunda çok eşlilik "ahlaki" ve hatta prestijli görülmüştür. Bunun temelinde tarımsal-ekonomik yapı yatar. Tarım ve hayvancılıkla geçinen toplumlarda geniş aile, iş gücü demektir; bir erkek için çok sayıda eş, daha çok çocuk, dolayısıyla daha çok iş gücü ve daha fazla üretim sağlar. Bu koşullarda erkeğin birden fazla kadınla evlenmesi toplumsal düzenin faydasına uygun, dolayısıyla "ahlaki" kabul edilmiştir. Buna karşılık sanayileşmiş Batı'da üretim bireysel ve çekirdek aile üzerinden yürüdüğü için; çok eşlilik verimsiz ve yıkıcı görülmüş, tek eşlilik kutsallaştırılmıştır.

Tibet'in geleneksel toplumlarında, özellikle kırsal bölgelerde görülen evlilik biçimlerinden biri, bir kadının aynı aileden birden fazla erkekle evlenmesidir. En yaygın formu ise kardeş poliandrisidir; yani bir kadın, birden fazla erkek kardeşle evlenir. Tibet coğrafyası

dağlık, tarıma elverişli arazi ise sınırlıdır. Eğer her erkek ayrı ayrı evlenseydi ve aile toprağı bölünseydi, araziler giderek küçülecek, aileler ekonomik olarak sürdürülemez hale gelecekti. Poliandri sayesinde toprak bölünmeden aynı ailede kalıyordu. Yüksek rakımda tarım zor olduğundan, hayatta kalmak için aile iş gücünü bir arada tutmak gerekiyordu. Aynı kadından doğan çocuklar da tek bir aile içinde büyüyerek kaynakların bölünmesini önlüyordu. Poliandri, ailenin bütünlüğünü de koruyordu. Erkek kardeşler farklı kadınlarla evlenseydi miras çatışmaları kaçınılmaz olacaktı; bu sistem mirasın dağılmasını engelledi.

Antik Yunan, Roma ve Amerika'nın güney eyaletlerinde kölelik yalnızca "meşru" değil, aynı zamanda "gerekli" sayılıyordu. Çünkü ekonomik düzenin temeli köle emeğiydi. Yunan'da zanaat ve tarım, Roma'da devasa tarım arazileri (*latifundia*), Amerika'da pamuk ve tütün tarlaları köle emeği olmadan işlemezdi. Bu nedenle kölelik yalnızca ekonomik bir pratik değil, ahlaki açıdan da meşrulaştırılmıştı. Buna karşılık modern endüstriyel toplumlarda kölelik; verimliliği düşüren, maliyeti artıran, teknolojik gelişmeye engel olan bir sistem haline geldiğinde "ahlaksızlık" ilan edildi. Yani köleliğin ahlaki konumu, doğrudan ekonomik faydaya göre şekillendi.

Antik Sparta'da zayıf veya sakat bebeklerin öldürülmesi, "kamu yararına" bir görev sayılıyordu. Bunun ardında yalnızca savaşçı ethosu değil, ekonomik gerçeklik de vardı: Kıt kaynakları, üretken olmayacak bireylere harcamak, toplumsal hayatta kalma şansını azaltıyordu. Bu yüzden bebek katli (*infanticide*) ahlaki bir norm haline geldi. Oysa günümüzde refah toplumlarında kaynak kıtlığı böyle bir pratiği "gereksiz" kıldı, bebeklerin koşulsuz korunması evrensel bir ahlaki ilke haline geldi.

Orta Çağ Avrupa'sında intihar, Tanrı'ya karşı günah olarak kınanırken, meselenin ekonomik bir boyutu da vardı: İntihar eden kişinin mal varlığına el konuluyor; kilise ve devlet bu "ahlaki yasak" sayesinde ekonomik kazanç elde ediyordu. Japonya'da ise *seppuku*, samurayın onurunu korumasının ötesinde feodal düzenin ekonomik istikrarına hizmet ediyordu: Hiyerarşiye sadakati pekiştiriyor, düzenin sorgulanmasını engelliyordu.

Göçebe-avcı toplayıcı toplumlarda kadınların toplumsal rolü daha eşitlikçiydi; çünkü ekonomik üretime doğrudan katkı sağlıyorlardı. Tarım devrimiyle birlikte mülkiyetin önemi arttı, kadınların "üreme gücü" bir tür ekonomik kaynak haline geldi ve patriyarkal düzen "ahlaki norm" olarak kuruldu. Modern kapitalist toplumlarda ise kadınların iş gücüne katılımı arttıkça eşitlik talepleri ahlaki değer olarak yükseldi.

Orta Çağ Avrupa'sında ortaya çıkan şövalye etiği de bana kalırsa bu konuda oldukça çarpıcı bir örnektir. Modern gözle bakıldığında genellikle "onur, sadakat, cesaret" gibi yüce değerlerle özdeşleştirilir. Ancak bu değerler de kendiliğinden gökten inmiş mutlak hakikatler değil; doğrudan feodal düzenin, savaş teknolojisinin ve sosyal yapının ürettiği işlevsel normlardı. Feodal sistemde toprak sahibi soyluların çıkarlarını koruyacak, hem askeri güç hem de sadakatle bağlı savaşçılara ihtiyaç vardı. Şövalye etiği bu bağlamda şekillendi. Sadakat, feodal beyine koşulsuz bağlılığı ahlaki yükümlülük haline getirdi. Cesaret, savaş alanında ölümü göze almayı erdem saydı; çünkü feodal düzen bu fedakârlık üzerine kuruluydu. Onur, bireysel davranışın sosyal denetim mekanizması oldu; utanç ise ahlaki yaptırım aracıydı.

Bu normlar, feodal sınıfın varlığını meşrulaştırıyor, askeri aristokrasiyi sıradan köylüden ayıran "yüce" bir kimlik yaratıyordu. Ancak şövalye etiği, doğrudan silah teknolojisi ile de bağlantılıydı. Orta Çağ'ın ağır zırhlı süvarileri, dönemin savaş alanında neredeyse yenilmezdi. Bu teknolojik üstünlük, şövalyeleri "kahraman" ve "asil" figürler haline getirdi. Yüz yüze çarpışmalar, bireysel cesareti sergileme alanıydı. Dolayısıyla "göğüs göğüse savaşmak" bir erdem, "uzaktan ok atmak" ise aşağı bir iş sayılıyordu. Ama 14. ve 15. yüzyılda uzun yay (*longbow*), arkebüz (erken ateşli silahlar) ve top teknolojisi geliştiğinde bu etik hızla çöktü. Bir köylü çocuğu, elindeki tüfekle en cesur şövalyeyi yere serebiliyordu. Böylece şövalye etiğinin onur ve cesaret vurgusu, teknolojik karşılığı kalmadığı için boş bir ideal haline geldi.

Ateşli silahların yaygınlaşması, orduların profesyonelleşmesi ve ulus devletlerin yükselişiyle şövalye etiği tarihe karıştı. Artık savaşta erdem; bireysel cesaret değil, disiplin, strateji ve topçu gücüydü.

Dolayısıyla şövalyeliğin ahlaki düzeni, tarihsel ve teknolojik bağlamı değiştiğinde hızla çözüldü. Bugün "şövalye ruhu" romantize edilir; ama gerçekliğinde bu etik, belirli bir sınıfın iktidarını meşrulaştıran, teknolojinin dayattığı koşullar içinde işleyen geçici bir ahlak sistemiydi.

Günümüzde, nükleer çağda savaş etiği, ahlaktan çok oyun teorisi üzerinden işlemektedir. Nükleer caydırıcılık, tamamen stratejik hesaplara dayanır: "Eğer saldırırsam, o da saldıracak; o hâlde saldırmamalıyım." Bu bir ahlaki değer değil, soğuk bir denge hesabıdır.

Örnekleri daha fazla uzatmaya gerek olduğunu zannetmiyorum. Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz: Ahlaki normlar, soyut ve değişmez hakikatler değil, büyük ölçüde ekonomik ve siyasi faktörlerin oyuncağıdır. Finansal ihtiyaçların ve çıkar dengelerinin kılıfıdır. Toplum için faydalı olan pratikler "ahlaki", zararlı olanlar "ahlaksız" diye kodlanır. Bu faydacılık, farkında olunsun ya da olunmasın, her dönemin ahlak anlayışının ardında işleyen motor gücüdür. Moral realizm bu tabloyu açıklayamaz; açıklıyormuş gibi yaptığında ise tarihin ve antropolojinin önünde yenik düşer.

Moral realizmin mutlak ahlaki doğrular sunabilmek için şartları bellidir:

Objektiflik (kişisel veya kültürel görüşlerden bağımsız),

Evrensellik (her yerde, her zamanda geçerli),

Değişmezlik (koşullardan etkilenmeyen).

Bir eylemin "mutlak iyi" veya "mutlak kötü" olması için bu ölçütleri taşıması gerekir. Bir başka deyişle; bir eylem ahlaki olarak mutlak iyi sayılacaksa, insanlığa evrensel olarak faydalı olmalı ve bu fayda zamana ve mekâna göre değişmemelidir. İnsanlığın ekonomik ihtiyaçları ise çağdan çağa değişir; ekolojik koşullar normları belirler, demografik koşullar farklı sonuçlar doğurur. Yani insanlığın toplumsal fayda anlayışı sabit değildir, tamamen koşullara bağlıdır.

Bu noktada, "Toplumsal harmoni için moral realizme gerçekten ihtiyacımız var mı?" sorusunu da sormamız gerekir. Öncelikle toplumsal harmoniden kastımız nedir? Şayet bu, kusursuz bir toplum fikri ise; böylesi bir ideal baştan çelişkilidir. Çünkü toplum dediğimiz şey, tek tip bireylerden değil; farklı çıkar, arzu ve eğilimlere

sahip milyonlarca beyinden oluşur. Evrimsel açıdan bakıldığında insan, tamamen uyumlu bir sürü canlısı değil; bencil çıkarlarını korumaya, kaynakları kendine yönlendirmeye ve statü kazanmaya programlı bir primattır. İşbirliği bile aslında saf özgecilikten değil, karşılıklılık ve fayda beklentisinden doğar. Yani "tam uyumlu bir toplum" talebi, biyolojik doğamızla çatışır.

Moral realistler genelde şunu iddia eder: "Eğer mutlak, evrensel ahlaki doğrular yoksa toplum çöker, insanlar birbirlerini öldürür." Oysa antropoloji, oyun teorisi ve evrimsel biyoloji bunun tam tersini göstermektedir. İnsanlar topluluk halinde hayatta kaldılar, çünkü işbirliği avantajlıydı. Güven, adalet, yardım gibi normlar gökten inmedi; doğal seçilim, bu davranışları ödüllendirdi. Bu yüzden toplumlar ahlaki düzen olmadan değil, ahlaki düzenin faydasını deneyimleyerek gelişti. Tekrarlanan etkileşimlerde, en rasyonel strateji işbirliği oldu. Tarih boyunca farklı toplumlar farklı ahlak sistemleriyle gayet uyumlu yaşadılar. Tibet'te poliandri, Orta Doğu'da poligami, Batı'da monogami... Hepsi farklı normlarla toplumsal uyumu sağladı. Eğer mutlak ahlak zorunlu olsaydı, bu kadar farklı düzenin hepsi aynı anda "ahlaksızlık" olurdu. Oysa hepsi kendi bağlamında uyumu sağladı.

Koşulların değişkenliği, yalnızca bir biyolojik gerçeklik değil, aynı zamanda toplumsal düzenin en temel dinamiğidir. Türlerin varlığını devam ettirme sürecinde kullandıkları en güçlü mekanizmalardan biri adaptasyondur; adaptasyon da katılık değil esneklik gerektirir. İnsanın hayatta kalması ve toplumsal örgütlenmeleri sürdürebilmesi, normlarını değiştirme kapasitesine bağlıdır. Bu nedenle "mutlak ahlak" olarak adlandırılan evrensel ve değişmez bir sistem, tam da insana en gerekli olan şeyi —yani adaptasyon kapasitesini— elinden alır.

Buradan şu soruya geliyoruz: Evrensel, zamana göre değişmeyen, transandantal bir ahlak sistemi gerçekten "ahlaklı" olabilir miydi? Ahlakın işlevi; yaşamı korumak, uyumu sağlamak, toplulukların varlığını devam ettirmektir. Eğer bir ahlak sistemi insanın manevra alanını daraltıyor, çağın ihtiyaçlarına cevap vermiyor, insanı boğuyorsa; bu sistemin kendisi ahlaksızlaşır. Çünkü ahlak, özünde insana hizmet etmeyen, aksine insanı hayattan koparan bir dogmaya

dönüşmüştür. Dolayısıyla mutlak ahlak fikri, kendi tanımına da ters düşer: Değişmezliğinde ahlaki olmaktan çıkar. Çünkü "ahlaklılık" insanın ve toplumun gelişimini mümkün kılan şeydir; yaşamı zorlaştıran, insanı varoluşsal uyumdan koparan kurallar bütününe ahlak demek, kavramı kendi zemininden koparmaktır.

Determinist bir ontolojide ahlaki realizmin hem ontolojik hem de normatif iddialarının zedelendiğini ortaya koyduktan sonra, bölümü kapatmadan önce; benzer bir tarihsel gerilimin liberalizmin kurucu sütunlarından biri olan mülkiyet mefhumu etrafında da yaşandığını belirtmeyi faydalı görüyorum. Özellikle deontolojik liberteryen gelenekte mülkiyet, yalnızca ekonomik bir düzenleme aracı değil, insanın varoluşsal statüsünü belirleyen ahlaki bir ilke olarak kurgulanagelmiştir.

Bilindiği üzere erken modern dönemde John Locke gibi düşünürler mülkiyeti; salt pozitif hukuk kategorisi veya faydacı bir düzenleme olarak değil, Tanrı'nın insana bahşettiği akıl ve emek kapasitesinin doğal bir uzantısı şeklinde temellendirmiştir. Locke'un teorisinde mülkiyet, ilahi düzenin ontolojik sabitlerine bağlanmıştır: "Mülkiyet hakkı vardır, çünkü Tanrı dünyayı insanlara vermiştir; birey emeğini doğaya kattığında ortaya çıkan şey onun meşru mülküdür."

Bu yaklaşım, ahlaki realizmin erken modern varyantını doğrudan teolojik bir ontolojiye yaslandırmıştır. Burada mülkiyetin dokunulmazlığı, yalnızca toplumsal faydaya değil, Tanrı'nın koyduğu aşkın düzene dayalı nesnel bir hakikate atfedilmiştir. Bu bağlamda, "bedensel mülkiyet" kavramının da Kartezyen düalizmle iç içe geliştiğini görmek şaşırtıcı değildir. Descartes'ın *res cogitans* (düşünen töz) ile *res extensa* (yer kaplayan töz) ayrımı, Lockeçu çizgide bedenin "özneye ait" bir nesne olarak kavranabilmesine metafizik zemin sağlamıştır. Kişi kendi bilincine sahip özerk bir töz, beden ise bu tözün üzerinde hak iddia edebileceği bir varlık alanı olarak yorumlanmıştır. Böylelikle bedensel mülkiyet, liberal öznenin özgürlük ve hak teorisinin merkezine yerleşmiştir.

Gelgelelim sekülerleşme süreciyle birlikte Tanrı'ya yapılan göndermeler zayıflayınca, liberal düşünce bu normatif bağlayıcılığı ilahi iradeden değil; doğa yasaları, insan doğası ya da toplumsal fayda

gibi seküler temellere dayandırmaya yönelmiştir. Ancak bu dönüşümün sonucunda da sürmekte olan birtakım çelişkiler vardır.

Bunlardan ilki; ruh doktrinini reddeden materyalist bir perspektifte bireyin, kendi bedeninin sahibi değil, bizzat bedenin ta kendisi olarak kavranmasının gerekeceğidir. Böyle bir durumda bedensel mülkiyet kavramı semantik açıdan çözülmeye başlar. Çünkü sahiplik ilişkisi, özne ile nesne arasında ontolojik bir ayrım gerektirir. Bedenin öznenin kendisi olduğu kabul edildiğinde ise, öznenin kendisini mülkiyet kategorisiyle düşünmesi anlamsızlaşır.

İkincisi ise; deontolojik liberteryenizm nesnel ve aşkın normatif doğruların varlığını gerektirirken, "mülkiyet" kavramının tarihsel ve toplumsal üretimin bir ürünü olmasıdır. İnsan medeniyetinin üretimi olan bir kavramın, insanı aşan bir transandantal normatif otoriteyi taşıması ise mantıksal bir paradokstur.

Sonuç olarak; materyalist bir ontolojide ahlaki realizmin hem ontolojik hem de normatif boyutlarını bir arada muhafaza etmenin imkânsızlığı, yalnızca soyut bir felsefi problem değil, modern düşüncenin kurucu ilkelerinden biri olan mülkiyet kavramında da kendisini gösterir. Bu durum bize, modern ahlak felsefesinin yalnızca özgür irade sorunuyla değil, aynı zamanda tarihsel olarak şekillenmiş kavramların taşıdığı gizli metafizik yüklerle de hesaplaşması gerektiğini göstermektedir.

Tam da bu noktada, bir sonraki bölümde ele alacağımız üzere; metaetik zincirleri kırmak ve ahlakı aşkın, değişmez hakikatlere değil, insanın ampirik ve toplumsal gerçekliğine dayalı olarak yeniden düşünmek bir zorunluluk haline gelir.

BÖLÜM 3

Metaetik Zincirleri Kırılmış Bir Liberteryenizm

Önceki bölümlerde gösterildiği üzere, determinist ve materyalist bir ontoloji kabul edildiğinde özgür irade fikri çökmekte; ayrıca aynı kabul, ahlaki realizmin epistemik ve ontolojik olarak savunulmasını son derece problemli hale getirmektedir. Bu noktada, klasik hak teorilerinin ve doğal hukuk temelli normatif liberteryenizmin dayanakları da sarsıntıya uğramış görünür.

Ancak tam da bu noktada sorulması gereken soru şudur: Ahlaki realizm olmadan da liberteryenizm savunulabilir mi?

Bu bölümün amacı, bunun cevabını olumlu yönde vermektir. Daha önceki tartışmalarda ortaya konan determinist ve materyalist ön kabuller ışığında; burada savunulacak tez, liberteryenizmin normatif bir hak teorisi olmaksızın da, pragmatik temellere dayanarak rasyonel biçimde gerekçelendirilebileceğidir.

Bu savununun dayanağı; özgürlüğün "ontolojik bir hak" değil, toplumsal etkileşimlerin nedensel yapısı içinde ortaya çıkan pratik bir gereklilik olduğudur. Başka bir deyişle; saldırmazlık ilkesi ya da bireysel özerklik gibi liberteryen ilkeler, ahlaki gerçeklere referans vermeksizin, determinizmin işlediği bir evrende çatışmayı minimize eden ve işbirliğini maksimize eden düzenleyici stratejiler olarak anlaşılabilir. Bu yaklaşım, ahlaki realizmin reddini, liberteryenizmin zayıflaması değil, tersine onun daha tutarlı bir biçimde yeniden inşası için fırsat olarak değerlendirir.

Dolayısıyla bu bölümde öncelikle ahlaki realizm olmadan normatif savunuların nasıl yapılabileceği tartışılacak; ardından özgürlük ilkesinin materyalist ve determinist bir çerçevede nasıl pragmatik olarak temellendirilebileceği ele alınacaktır. Böylece liberteryenizm, ahlaki

hakikatlerin varlığına değil, nedensel zorunlulukların ışığında oluşan toplumsal düzenin rasyonelliğine dayandırılarak savunulacaktır.

En can alıcı ilkemizden başlamak gerekirse; liberteryenizmin merkezinde yer alan "saldırmazlık ilkesi" (Non-Aggression Principle, NAP), genellikle ahlaki realizme yaslanan bir norm olarak ele alınır. Rothbard'ın klasik formülasyonunda, bu ilke başkalarının kişi veya mülkiyetine yönelik her türlü başlatıcı şiddeti gayrimeşru kılar. Ancak bu yaklaşım, nesnel ahlaki değerlerin varlığını ön kabul eder. Eğer önceki bölümlerde gösterildiği üzere determinizm ve materyalizm doğruysa, bağımsız ahlaki hakikatlere başvurmak epistemik ve ontolojik olarak mümkün değildir. Bu durumda, saldırmazlık ilkesinin yeniden yorumlanması gerekir.

Burada önerilen natüralist yorum; saldırmazlık ilkesini ahlaki bir gerçeklik olarak değil, nedensel ve evrimsel süreçlerden türeyen bir istikrar kuralı olarak yeniden okumaktır. Natüralist bakış açısı, normatif bağlayıcılığı metafizik hakikatlerden değil, gözlemlenebilir nedensel düzenliliklerden çıkarır.

Evrimsel oyun teorisi ve biyolojiden elde edilen bulgular, tekrarlanan etkileşimlerde şiddetten kaçınan stratejilerin —örneğin iteratif mahkûm ikilemi deneylerinde *Tit-for-Tat* benzeri işbirlikçi davranışların— uzun vadede daha yüksek fayda sağladığını göstermektedir. Aynı şekilde, şiddetin yaygın olduğu toplumsal yapılar; güven kaybı, kaynakların irrasyonel tüketimi ve sürekli çatışma nedeniyle kendi sürdürülebilirliklerini ortadan kaldırma eğilimi gösterir.

Dolayısıyla NAP gibi bir ilkeyi, natüralist yorumda, "evrensel doğru" olduğu için değil; deterministik süreçler altında toplumsal işbirliğini sürdürülebilir kılan en rasyonel düzenleyici strateji olduğu için kabul edebiliriz. İlkenin statüsü metafiziksel değil, fonksiyoneldir: Saldırmazlık, şiddet sarmalına karşı en düşük entropili düzenleme biçimidir.

Bu yaklaşımın karşılaşacağı en tipik eleştiri şudur: Eğer saldırmazlık ilkesinin ardında bağımsız ahlaki bir gerçeklik yoksa, bireyler bu ilkeye neden uysun? İlke yalnızca faydaya indirgenirse, kısa vadeli çıkar için ihlal edilmesi her zaman mümkün değil midir?

Natüralist yorum bu eleştiriye, bilimsel metodun sunduğu nedensel açıklamalar ile yanıt verir. Deneysel oyun teorisi, evrimsel biyoloji ve kompleks sistemler araştırmaları; saldırgan davranışların kısa vadeli kazanç sağlasa da uzun vadede kolektif çöküşe yol açtığını göstermektedir. Mahkûm ikilemi simülasyonları, şiddetin norm haline geldiği topluluklarda işbirliğinin hızla ortadan kalktığını; buna karşılık saldırmazlık stratejilerinin tekrar eden etkileşimlerde evrimsel olarak istikrarlı stratejiler (ESS - *Evolutionarily Stable Strategy*) haline geldiğini ortaya koymuştur.

Bu bağlamda "Neden uymalıyız?" sorusu normatif bir buyruktan çok, nedensel zorunluluk ile açıklanır. Saldırmazlık ilkesi, bireyler için değilse bile topluluklar için bu, deterministik süreçlerin işleyişinde en yüksek hayatta kalma ve refah olasılığını sağlayan davranış kalıbıdır. Bir birey ilkeden sapabilir; fakat sistematik sapmaların toplumsal sonuçları öngörülebilir biçimde yıkıcıdır. Dolayısıyla ilkenin "gerekçesi", ahlaki hakikat değil, ampirik olarak doğrulanabilir nedensel düzenliliklerdir.

Ancak burada bir detayın da altını çizmemiz ve olası yanlış anlaşılmaların önüne geçmemiz gerekir: Determinist ve materyalist bir çerçevede bireylerin davranışları nedensel zincirler tarafından belirlenmiş olsa da bu davranışların içerdiği bilginin ve deneyimin bir merkezi otorite tarafından öngörülebileceği anlamına gelmez.

Aslında tam da bu noktada devreye Hayekyen bilgi kuramı girer. "Özgürlüğün korunması"ndan, metafizik bir özerklik savunusunu değil, bilgi işleme kapasitesinin maksimize edilmesini anlamamız gerekir. Özgürlük; determinizmin bağrında ortaya çıkan, spontane düzenin en düşük entropili ve en yüksek adaptif kapasiteli formudur.

Hayek'in bilgi kuramının da öne sürdüğü gibi toplumsal düzen; merkezi otoritelerin rasyonel tasarımlarının değil, bireyler arasında dağılmış bilginin etkileşiminin ürünüdür. Bilgi, merkezi olarak toplanamaz; daima parçalıdır, yereldir ve sürekli değişir. Dolayısıyla herhangi bir toplumsal düzenin rasyonel ve sürdürülebilir olması, bu dağınık bilginin serbestçe işlenebilmesine bağlıdır.

Bu çerçeveden bakıldığında özgürlük; metafiziksel bir "hak" olarak değil, dağınık bilginin etkin biçimde açığa çıkması için zorunlu olan

toplumsal koşul olarak işlev görür. Başka bir deyişle; bireylerin kendi planlarını ve yerel bilgilerini kullanabilmeleri için dışsal zorlama ve müdahalelerden azade olmaları gerekir. Bu zorunluluk, ontolojik bir hak iddiasından değil, toplumsal işlevsellikten doğar: Özgürlük, spontane düzenin işleyebilmesi için epistemik bir önkoşuldur.

Normların metafiziksel ya da ahlaki bir gerçekliğe dayanmasının gerekmediği ve onların varlığının, yalnızca pratik zorunluluk ve toplumsal işlevsellik tarafından açıklanabildiği argümanının, Hayek'in düşüncesindeki "spontane düzen" ile uyumlu olduğunu söylememizde beis yoktur.

Natüralist bir perspektiften bakıldığında normlar; bireylerin bilinçli tercihlerinden ziyade, sürdürülebilir toplumsal işbirliğini mümkün kılan nedensel düzenlilikler olarak anlaşılabilir. Tıpkı biyolojik evrimde adaptif olmayan özelliklerin zamanla elenmesi gibi, toplumsal düzen de işlevsiz normları elimine eder. Örneğin saldırmazlık ilkesi, bağımsız bir ahlaki hakikatin ürünü olmak zorunda değildir; aksine, tarihsel süreç boyunca şiddetin istikrarsızlığa yol açması, şiddetsiz etkileşimi destekleyen normların daha dayanıklı ve sürdürülebilir hale gelmesini sağlamıştır. Bu bakımdan normların geçerliliği, onların "ahlaken doğru" oluşundan değil; işlevsel, işe yarar ve sürdürülebilir oluşundan türetilir.

Bu yaklaşım karşısında yöneltilebilecek güçlü bir eleştiri şudur: Eğer normların meşruiyet ölçütü yalnızca işlevsellik ve sürdürülebilirlik ise, tarihsel olarak son derece baskıcı ama uzun süre varlığını sürdüren normlar (örneğin kölelik ya da ataerkil düzen) de aynı gerekçeyle meşru kabul edilmez mi? Veya normları yalnızca işlevsellik temelinde savunmak, ahlaki açıdan sorunlu normların da "spontane düzen" içinde rasyonelleştirilmesine yol açmaz mı?

Bu eleştiriye yanıt verirken önce kavram ayrımını yapmamız gerekir: Spontane düzen ile normların ahlaki meşruiyeti aynı kategoriye ait değildir. Natüralist çerçevede normların "meşruiyeti", ahlaki doğrulukla değil, nedensel işleyiş içinde uzun vadeli adaptif değeri ile açıklanır. Kölelik gibi kurumlar tarihsel olarak uzun süre varlık göstermiş olabilir; ancak modern sosyal bilimlerin sunduğu ampirik veriler, bu tür düzenlerin toplumsal verimliliği sınırladığını, inovasyonu baskıladığını ve nihayetinde daha kapsayıcı normlar karşısında

çöktüğünü göstermektedir (örneğin Acemoğlu & Robinson'un "kapsayıcı" [*inclusive*] ve "sömürücü" [*extractive*] kurumlar ayrımı bu bağlamda önemlidir).

Yani "işlevsellik" burada kısa vadeli dayanıklılık değil, uzun vadeli sürdürülebilirlik ve geniş ölçekli toplumsal uyum olarak anlaşılmalıdır. Dolayısıyla işlevselci-natüralist yorum, herhangi bir tarihsel normu peşinen meşrulaştırmaz. Aksine, bilimsel analizle ortaya konan nedensel düzenliliklere dayanarak, hangi normların uzun vadede istikrarlı toplumsal işbirliği ürettiğini ayırt etmeyi hedefler. Spontane düzen kavramı bu noktada normların evrimsel dinamiklerini açıklayan bir mekanizma sunar; ama normların "kalıcılığı" ile "sürdürülebilir işlevselliği" arasında ayrım yapmak gerekir. Kölelik gibi normların çöküşü, bu ayrımı doğrulayan tarihsel bir örnektir. Kalıcılık, bir normun tarihte uzun süre yaşamasıdır. Bu, çoğu kez güç, korku veya gelenekle açıklanabilir. Sürdürülebilir işlevsellik ise o normun uzun vadede toplumsal uyumu, güveni ve üretkenliği beslemesidir.

Bu noktada, bazı insanların aklına şu tür bir sorunun gelmesi de doğaldır: Şayet sonuççu liberteryenizm, normları işlevsellik ve sürdürülebilirlik ile gerekçelendiriyorsa; ampirik gözlemlerin alkol kullanımının bireysel üretkenliği düşürdüğünü kaydettiği bir senaryoda alkolün yasaklanmasını rasyonel görmez miydi? Bu durumda kendi kendisi ile çelişmez miydi?

Bu tür bir soruya cevap verirken şuna açıklık getirmeliyiz: Alkol veya başka bir madde, bireysel düzeyde üretkenliği düşürebilir; fakat yasaklama mekanizmasının maliyeti, bireysel kayıplardan çok daha büyük sistemsel kayıplar doğurur. Her yasaklama beraberinde kaçak piyasalar, şiddet, devlet şiddetinin meşrulaşması, gözetim ve özgürlük erozyonu gibi ikinci derece büyük maliyetler yaratır.

Buna ek olarak, bireylerin yaşam biçimleri çeşitlilik arz eder; bazıları alkol kullanıp düşük üretkenlikle yaşayabilir, bazıları hiç kullanmayıp yüksek üretkenlikle yaşayabilir. Bu çeşitlilik ise toplumun deneyim havuzunu genişletir. Merkezi yasaklama, dağınık bilgiyi bastırır, tek tipçi bir standardı dayatarak spontane düzenin bilgi işleme kapasitesini zayıflatır. Bu da daha önce söz ettiğimiz üzere, sistemin adaptif kapasitesini düşürür. Nihayetinde alkol yasağı gibi

yasakların maliyeti, alkol tüketiminin bireysel üretkenlik kaybından çok daha büyük olacaktır.

"Ama bireylerin zararlı davranışlarını sınırlamak kolektif faydayı artırmaz mı? Toplum daha sağlıklı ve daha üretken olmaz mı?" sorusuyla ısrar edenlere, ABD'deki "Prohibition" (Yasak) dönemi gibi ampirik verileri göstermemiz mümkündür.

Amerika Birleşik Devletleri'nde 1920'den 1933'e kadar süren dönem, "Prohibition Era" olarak bilinir. Bu dönemde alkolün üretimi, taşınması ve satışı anayasal bir düzenleme ile yasaklanmıştır. Alkolün ABD'nin kurucu babalarının yaşamında önemli bir yere sahip olduğu bilinmektedir. Örneğin George Washington, döneminin en büyük viski imalathanelerinden birine sahipti. John Adams, Harvard yıllarında su yerine elma şarabı tüketmişti. Thomas Jefferson, "İyi şarap benim için hayatın bir gereğidir," demiştir. Benjamin Franklin de Adams kadar yoğun olmasa da düzenli şekilde alkol tüketmiştir.

Bununla birlikte, 19. yüzyılda alkol tüketiminin yol açtığı sosyal sorunlar —özellikle alkolizm— Amerikan toplumunda ciddi bir tartışma konusu haline gelmişti. "İçki tüm kötülüklerin anasıdır," anlayışına sahip Protestan gruplar, alkolün yasaklanması için yoğun bir politik baskı yürüttüler. Yasağın 1920'lere kadar hayata geçirilememesinin temel nedeni, siyasi konjonktürün uygun olmamasıydı. Fakat Birinci Dünya Savaşı bu durumu değiştirdi. Başkan Woodrow Wilson'ın alkol üretimini yasaklama gerekçesi dini veya ahlaki kaygılar değil, ekonomik zorunluluktu. 1917'de ABD savaşa girince, Wilson eldeki tahılın alkol üretiminde kullanılmasını önlemek istedi. Bu geçici yasak, uzun süredir alkol karşıtı kampanya yürütenlerin elini güçlendirdi ve 18. Anayasa Değişikliği (*18th Amendment*) ile alkolün üretimi, nakliyesi ve satışı tamamen yasaklandı.

Yasağın getirdiği en dikkat çekici kültürel olgulardan biri, gizli içki mekânları anlamına gelen "speakeasy" kültürüdür. Bu mekânlar; çoğunlukla gizli kapılar, sahte kitap rafları ya da telefon kulübeleri aracılığıyla girilen, caz müziğin eşlik ettiği, dönemin popüler kokteyllerinin tüketildiği yerlerdi. Bugün hâlâ bazı barlar, o dönemin atmosferini yeniden yaratmaya çalışmaktadır.

Prohibition döneminde alkol tüketimi gerçekten de azalmış ve toplumsal alışkanlıklar belirli ölçüde değişmiştir. Ancak aynı zamanda bu yasak, organize suç örgütleri için devasa bir gelir kaynağı yaratmış, mafyanın güçlenmesine zemin hazırlamıştır. Sonuç olarak görülmüştür ki yasaklamalar, bireysel fayda kaybını aşan sistemik zararlar üretmiştir: Organize suç artışı, devletin baskı aygıtlarının güçlenmesi, toplumsal güvenin erozyonu.

Buna ek olarak, üretkenlik yalnızca "alkolsüz yaşam"la ölçülemez. Özgürlük ortamında bireyler farklı yaşam biçimlerini deneyebilir ve bazıları sistemin adaptif kapasitesine beklenmedik katkılar sağlayabilir; tıpkı bir sanatçının yaratıcılığının artması gibi.

İşte tam bu noktada sonuççu liberteryenizmin, doğal hukukçulara göre belirgin avantajlara sahip olduğunu görebilirsiniz. Doğal hukukçu, yasaklamanın yanlışlığını metafizik bir "hakların kutsallığı"na dayandırırken; sonuççu liberteryen, yasaklamanın yanlışlığını somut, gözlemlenebilir ve sistemik sonuçlara dayandırır.

Bu fark önemlidir; çünkü sonuççu liberteryenizm, ütopyacı bir "kusursuz düzen" hayali kurmaz. Onun yerine, yanılabilirlik ve maliyet hesabı üzerinden daha sağlam, ampirik ve pratik bir meşruiyet üretir. Böylelikle, doğal hukukçuların metafizik iddialarının ikna ediciliğini yitirdiği modern dünyada, sonuççu yaklaşım daha esnek, bağlama duyarlı ve savunulabilir bir temellendirme sunar.

Bu çerçevede saldırmazlık ilkesi (NAP - *Non-Aggression Principle*) de "asla çiğnenmeyecek mutlak bir yasa" değil; insanlar arası işbirliğini kolaylaştıran, şiddeti minimize eden ve toplumsal düzenin sürekliliğini sağlayan pragmatik bir norm olarak görülür. Doğal hukukçular ise tarih boyunca hakların objektifliğini Pi sayısının matematiksel zorunluluğu gibi evrensel ve tartışılmaz bir kesinlik düzeyine çıkarmaya çalıştılar. Aquinas'ın teolojik doğal hukuku, Grotius'un sekülerleştirilmiş versiyonu ya da Locke'un liberal hak teorisi, hep şu varsayımlarla hareket etti: İnsan doğası evrensel ve değişmezdi, bu doğadan türeyen haklar herkes tarafından akıl yoluyla kavranabilirdi ve bu haklar üzerine inşa edilen düzen kusursuz bir uyum getirebilirdi.

Fakat bu iddialar tarihsel olarak hiçbir zaman başarıya ulaşmadı. Pi sayısı, kültürden bağımsız şekilde tüm dünyada aynı değere sahip

iken; akılla herkes tarafından kabul görebileceği iddia edilen doğal hukuk ilkeleri hiçbir zaman benzer bir evrensel mutabakat görmedi. Doğal hukuk ilkelerine dayandığını iddia eden toplumlar; savaşları, köleliği ve devlet şiddetini ortadan kaldıramadı. Modern seküler bağlamda da Tanrısal emir veya aşkın öz temellendirmeleri ikna gücünü yitirdi. Bu yüzden doğal hukukçuların "objektif değerler üzerine cennet tasavvuru" girişimi, baştan beyhude bir çaba olarak değerlendirilebilir.

Natüralist liberteryenizm, bu tür bir ütopyacılığın aksine, kendi sınırlarını bilerek hareket eder: İnsan doğasının hem şiddet hem işbirliği eğilimlerini barındırdığını kabul eder. Saldırmazlık ilkesinin her zaman ihlal edilebileceğini varsayar. Fakat buna rağmen, özgürlüğün sistemsel düzeyde en düşük maliyetli ve en sürdürülebilir düzeni sağladığını ileri sürer. Bu yaklaşım, ütopya vaat etmez; aksine insanın kusurluluğu ve toplumun kırılganlığı üzerine inşa edilir.

Normlar, "mutlak gerçekler" değil, "işlevsel stratejiler" olarak anlaşılır. Hakların varlığı metafizik bir özden değil, insan doğasının evrimsel eğilimlerinden türetilirken; normatif düzen, matematiksel kesinlik iddiasıyla değil, sürekli gözlem, deneyim ve toplumsal öğrenme yoluyla test edilir. Liberteryenizmin üstünlüğü, "doğru olduğu için" değil, "başka tüm düzenlerden daha az maliyetli ve daha çok özgürlük üretici olduğu için" savunulur.

Sonuç olarak natüralist liberteryenizm, kendini daha mütevazı ama daha sağlam bir çerçeveye yerleştirir. Doğal hukukçuların evrensel, objektif ve aşkın değer iddiaları, tarihsel olarak hem teorik hem pratik düzeyde başarısız olmuştur. Natüralist yaklaşım ise ütopya inşasına girişmeden, insan doğasının kırılganlığını ve toplumsal düzenin deneysel karakterini kabul ederek, özgürlüğü pragmatik, işlevsel ve sürdürülebilir bir norm olarak temellendirir.

Bildiğimiz üzere Hans-Hermann Hoppe da "argümantasyon etiği" adını verdiği özgün bir temellendirme yöntemiyle liberteryen hakların zorunluluğunu göstermeye çalışır. Temel iddiası şudur: Argümantasyona katılan iki taraf da en baştan karşılıklı şiddetsizlik ve mülkiyet özerkliği varsayımını kabul etmek zorundadır. Çünkü tartışma eyleminin kendisi; birbirinin bedenine zorla müdahale etmeme, fikirlerini özgürce ifade etme ve üzerinde konuşulan kaynaklar

üzerinde mülkiyet hakkı tanıma ön kabullerine dayanır. Dolayısıyla, argümantasyona giren herhangi bir aktör, bu ön kabulleri reddederek kendi eylemini performatif olarak çelişkili hale getirir. Hoppe'a göre bu durum, liberteryen hakların rasyonel olarak inkâr edilemez olduğunu ve "a priori" bir etik normlar seti oluşturduğunu gösterir.

Hoppe'un da temel hatası "argümantasyon eylemi"ni etik normların mutlak kaynağı haline getirmesidir. Oysa argümantasyon, tarihsel ve kültürel olarak farklı biçimlerde gerçekleşebilir. Şiddetin eşlik ettiği, tehditlerin baskın olduğu veya hiyerarşik ilişkilerde yürütülen tartışmalar da vardır. Bu durumda "her argümantasyon özgürlük ön kabulüyle yapılır" iddiası, ampirik düzlemde sorunludur. Argümantasyonun mümkün olması için belli koşullar gerekse de bu koşulların "etik olarak bağlayıcı normlar olduğu" sonucu zorunlu değildir. Burada epistemik önkoşullar (iletişimin mümkünlüğü için varsayılanlar) ile normatif yükümlülükler (ahlaki doğrular) birbirine karıştırılmaktadır.

Hoppe, tartışmaya katılanların kabul ettiği ön kabullerin "evrensel normlar" olduğunu varsayar. Oysa bu ön kabuller yalnızca belirli bir tartışma bağlamında geçerlidir; tartışmaya hiç girmeyen, yalnızca güç kullanmayı seçen aktörler için bu gerekçelendirme bağlayıcı değildir. Dolayısıyla Hoppe'un yaklaşımı, "sohbet eden rasyonel bireyler" evreniyle sınırlı kalır.

Hoppe'un Rothbard sonrası geliştirdiği bu yaklaşım, liberteryenizmi "a priori" zorunlu bir etik olarak sunsa da, bu aslında eleştirdiği doğal hukuk geleneğinin bir varyantıdır. Yani Hoppe, doğal hukukçuların metafiziksel evrensellik iddiasını "argümantasyon" kisvesi altında tekrar üretmiştir.

Bu tür evrenselleştirme çabalarının beyhudeliğini gösterecek somut bir örnek de *Democracy: The God That Failed* eserinde Hoppe'un; "Liberteryen bir düzende demokrat ve komünistlere tolerans olamayacağını; fiziksel olarak ayrılıp toplumdan çıkarılmaları gerektiğini" söylemesidir. Aynı pasajda, "aile ve hısımlık için kurulmuş bir sözleşmeli toplulukta" bireysel hedonistler, doğa-tapınmacılar, homoseksüeller gibi "aile merkezli olmayan yaşam tarzı savunucularının da fiziksel olarak uzaklaştırılması (*physical removal*)" gerektiğini ekler. Metinde ayrıca, bu tür sözleşmeli topluluklarda "sınırsız ifade

özgürlüğü diye bir hak yoktur; sözleşmenin amacına aykırı fikirleri savunmak yasaktır," ifadesi yer alır.

Bu çerçeve, NAP'i (Saldırmazlık İlkesi) savunduğunu iddia ederken, NAP'i bizzat önleyici şiddet ve statü temelli dışlama ile ihlal eder. Hoppe'un "fikir savunusunu" bile "sözleşmeye aykırılık" sayıp bedenî zorlamayı meşrulaştırması, NAP'in çekirdeğini (saldırıyı) konuşmaya/statüye genişletir; bu, NAP'i "ahlak polisi" haline getirir. İlgili pasajların "sözleşme amacına aykırı fikir yasağı" söylemi bunu açıkça gösterir. Yine Naziler veya dinci aşırıcılar gibi açık NAP ihlali eğilimlilerini listelemeyip; "bireysel hedonistler, homoseksüeller, doğa-tapınmacılar" gibi statü/yaşam tarzlarını hedefe koyması normatif asimetri yaratmakta ve "tarafsız hak" iddiasını zedelemektedir.

Yüzde 100 gönüllü bir düzende, birey kendi mülkünün sahibi ise ve kimseye saldırmıyorsa, komşularının ona karşı hiçbir NAP uyumlu zor kullanma hakkı yoktur. Varsa sadece şu iki dar istisna doğar:

Ortak alanın sahibi (gerçek bir malik) önceden açık sözleşmeyle giriş-çıkış koşulu belirlemişse ve çocuk bu sözleşmeye rızayla taraf olmuşsa;

Çocuk fiilen saldırıya girişirse.

Bunun dışındaki fikir yasaklarına veya yaşam tarzına dayalı sürgün, tartışmasız NAP'i ihlaldir ve "feodal totalitarizm"e kapı açar. Bu sonuç, Hoppe'un genellemelerinin neden liberteryen çekirdekle bağdaşmadığını gösterir.

Benim burada, Hoppe'un içsel çelişkilerini doğal hak okuması üzerinden vurgulamamın nedeni ise liberteryenizmi şahsen doğal hak temelinden okuyan biri olmam değildir. "Özel mülk veriyorum ama şu fikirleri savunamazsın," söylemini koşullandırmanın, ortadaki ideolojik tutarsızlığı ele vermenin en basit yolu olmasıdır. Nihayetinde Hoppe'un fizikî tasfiyesi, mülkiyet hakkını bile şartlılaştırır.

Buradaki sorunu, sonuççu okuma ile de ifade etmem elbette zorunlu oluyor. Bir topluluk, "zararlı fikirler" gerekçesiyle ifade özgürlüğünü kısıtlamaya başladığında, kısa vadede hoşuna gitmeyen görüşleri bastırmış olabilir. Ama uzun vadede, yasaklanan fikirler kaybolmaz, yalnızca gölgede örgütlenir. Bu da denetlenemez, daha radikal ve kopuk alt kültürlerin doğmasına yol açar. Tarihsel olarak

her düşünce yasağı, daha uç ve dogmatik versiyonlarını beslemiştir. İfade yasakları, yönetim aygıtının tarafsızlığını da yok edecektir. İnsanlar, sistemi kendi özgürlüğünü bastıran bir mekanizma olarak görmeye başlayacaktır.

Sürgünleri uygulayacak kurumlar da ister özel ister topluluk içi olsun, kısa sürede siyasi kararlar üzerinden çalışmaya başlayacaktır. "Kim sürgün edilmeli?" sorusu, normatif tartışma olmaktan çıkacak, güç dengelerinin oyuncağı olacaktır. Sürgün uygulanacaksa, kimin hangi fikirleri savunduğunu, hangi yaşam tarzını sürdürdüğünü sürekli izlemek gerekecektir. Bu, gönüllülüğe dayalı özgürlükçü düzenin bizzat gözetimci bir mekanizma ile yer değiştirmesi demektir.

Uygun görülmeyen yaşam biçimleri veya düşünceler topluluk dışına atıldığında, toplum kendi deney havuzunu daraltacaktır. Spontane düzenin en büyük avantajı, farklı denemelerin birbirine temas etmesiyle daha iyi çözümlere ulaşmasıdır. Sürgün, bu süreci tek bir standarda indirger. Marjinal fikirlerin, başta irrasyonel veya hedonist görünen pratiklerin bile uzun vadede beklenmedik değerler üretebildiğini biliyoruz (örneğin sanat, kültür, teknolojik yaşam tarzları). Bunları sürgün etmek, potansiyel inovasyonu yok eder.

Nihayetinde bu araçlar, özgürlüğün çekirdeğini yok eder; çünkü düşünce ve ifade özgürlüğü olmadan özgür toplum ayakta kalamaz. Bu araçlar, sistemik maliyetleri de yükseltir; zira gözetim, güvenlik siyasileşmesi, şiddet ve inovasyon kaybı topluluğu uzun vadede daha kırılgan hale getirir. Sonuç olarak, "özgürlüğü koruma" ereği, kendi araçlarının yan etkileri yüzünden başarısızlığa uğrar.

Binaenaleyh, fikirleri ve yaşam biçimlerini zorla dışlamak yerine, yalnızca fiili hak ihlallerine odaklanmak gerekir. Bu yaklaşım hem sistemik maliyetleri minimize eder hem de özgürlüğün kendisini araçlarıyla çelişkiye düşürmez.

Türkiye'deki şeriatçı/İslamcı figürlerin Hoppe'a duyduğu sempatinin nedeni de tam olarak buradaki çelişkiden ibarettir: Şeriatçı zihniyet, özgürlüğü değil, tek tipçi ahlak düzenini hedefler. Toplumun bütün bireylerinin aynı normlara, aynı davranış kalıplarına, aynı ahlaki şemaya uymasını ister. Hoppe'un "özgürlükçü toplum" adına yaptığı dışlama ve sürgün önerisi, İslamcıların hayalindeki

faşizan-ümmetçi ütopya ile kesişir. Yani İslamcı figür, Hoppe'u "liberteryen" olarak değil, "ahlaksız yaşam tarzlarını tasfiye etme teorisyeni" olarak okur. Burada Hoppe'un NAP söylemi tamamen göz ardı edilir; geriye sadece sürgün ve disiplin kalır.

Yani Türkiye'de şeriatçı figürlerin Hoppe sevgisi, liberteryenizme duyulan bir hayranlıktan değil; İslamcı faşizm fantezisini meşrulaştıran bir Batılı referans bulma arzusundan kaynaklanır. Hoppe'un "homojen topluluk ve fiziksel dışlama" (*physical removal*) tezleri, şeriatçıların "ümmeti arındırma" hayaliyle aynı otoriter damarı taşır.

Nihayetinde ne kadar çabalanırsa çabalansın, liberteryenizmi doğal hukukçuların yaptığı gibi aşkın bir ahlaka, insan doğasının değişmez özüne ya da ilahi buyruğa yaslamak mümkün görünmemektedir. Tarih boyunca bu tür girişimler, Pi sayısı gibi tartışılmaz ve evrensel doğruluk iddiasıyla yola çıksa da hiçbir zaman aynı kesinliği üretememiştir. İnsan doğasının ne olduğu konusunda kültürler arasında farklılıklar, zaman içinde değişimler, sürekli yeniden yorumlar ortaya çıkmıştır. Nihayetinde "evrensel haklar" iddiası, hep soyut bir metafizik ideal olarak kalmış, fiiliyatta ise ütopyacı bir düzen arzusuna dönüşmüştür.

Biz ise, burada görülen boşluğun, aslında bir zayıflık değil, tam tersine bir güç olabileceğini söylüyoruz. Çünkü metaetik temelsizlik, bizi dogmatizmin zincirlerinden kurtarır. Hakların "ontolojik garantisi" olmadığını bilmek, özgürlüğü bir inanç meselesi değil, bir pratik mesele haline getirir. Özgürlüğün değeri; Tanrı'dan, doğadan ya da saf akıldan gelmez; özgürlüğün değeri, toplumların ancak özgürlük sayesinde nefes alabilmesinden, çeşitlenmesinden, yenilik üretebilmesinden gelir.

İşte, sonuççu liberteryenizm tam da bu noktada avantajlıdır: Özgürlüğü metafizik bir zorunluluk olarak değil; toplumsal hayatı en iyi işleyen, maliyetleri en aza indiren ve insan çeşitliliğini koruyan strateji olarak temellendirir. Bu sayede hem daha esnektir hem de daha inandırıcıdır. Kusursuz bir dünya vaat etmez; insanın kusurluluğunu kabul eder ama bu kusurlulukla birlikte yaşayabilmenin en iyi yolunun özgürlük olduğunu gösterir.

Dolayısıyla metaetik bir boşlukta duran liberteryenizm, kendi köksüzlüğünden düşmez; aksine bu köksüzlük, onun en sağlam

dayanağına dönüşür. Çünkü özgürlük, mutlak doğruların değil; insanların bir arada yaşayabilmesinin, öğrenmesinin ve çoğalmasının yoludur. Sonuççu liberteryenizm, işte bu yüzden, ütopyasız bir umut olarak ayakta kalır.

Sonuççu perspektifleri küçümseyen doğal hukuk savunucularının sıklıkla gözden kaçırdığı temel noktalardan biri de siyasette doğal hukuk teorilerini benimsemenin opsiyonel, sonuççu perspektifleri benimsemenin ise zorunlu oluşudur. Bu fark, yalnızca metodolojik bir tercihin ötesinde, siyaset felsefesinin doğasının ontolojik bir gerekliliğidir. Çünkü siyaset, her durumda eylemle, kurumsal düzenlemelerle ve toplumsal sonuçlarla ilgilidir. Sonuççu bakış açıları, siyasetin anlam ufkuna dışarıdan eklenen bir perspektif değil; bizzat siyasal düşüncenin doğasının dayattığı bir zorunluluktur.

Bu yüzden siyaset felsefesini, bilim felsefesi veya sanat felsefesi gibi disiplinlerle aynı düzlemde değerlendirmek yanıltıcıdır. Bilim felsefesi, epistemoloji veya metabilimle uğraşan bir düşünür için "bilmek için bilmek" ilkesi meşru bir zemin olabilir; doğanın yapısına ilişkin üretilen bilgi, istenirse salt teorik bir merakın giderilmesinde kalabilir ve herhangi bir pratik alanda kullanılmak zorunda değildir. Mühendisliğe, teknolojik inovasyona veya uygulamalı bilimlere yönelmek, bilginin doğasında değil, insanın tercihlerindedir.

Sanat felsefesi için de benzer bir durum söz konusudur. Örneğin 1920'lerin ortasında Paris'te sürrealistlerin geliştirdiği "Exquisite Corpse" (Müthiş Ceset) oyunu, sanatın ereksiz, içsel ve kolektif bir yönelimle de anlam kazanabileceğini gösteriyordu. Breton, Duchamp veya Prévert'in bu deneysel pratiğinde ortaya çıkan eserin estetik değer kazanması veya toplumsal onay alması amaç değildi; esas olan, insan zihninin bilinçdışı yaratım süreçlerini açığa çıkarmaktı. Bu, sanatın toplumsal faydadan veya dışsal ölçütlerden bağımsız, kendi iç dinamiğiyle icra edilebileceğinin göstergesiydi.

Varoluşçu felsefe de benzer biçimde, düşüncenin dışsal bir fayda için değil, bireyin kendi anlam arayışı için sistematize edilebileceğini ortaya koyuyordu. Kierkegaard'dan Sartre'a kadar uzanan çizgide, düşüncenin hedefi çoğunlukla millete ya da kolektif faydaya hizmet etmek değil, bireyin kendi varoluş serüvenini kavramsallaştırmaktı.

Gelgelelim siyaset felsefesinde bu tür bir ereksizlik veya salt iç yönelim mümkün değildir. Siyaset, özünde kamusal düzeni, kurumsal işleyişi ve toplumsal sonuçları hedefler. Dolayısıyla siyasal düşünce, sanat veya bilimdeki gibi "opsiyonel bir sonuçsuzluk" içinde var olamaz. Elbette siyaset felsefesi, insan doğasına dair antropolojik ve psikolojik sorgulamalardan beslenebilir; fakat bu sorgulamalar siyasetin özünü oluşturmaz, onun araçsal ve tamamlayıcı bileşenleridir.

Bu nedenle siyaset felsefesinin doğasına içkin teleolojik zorunluluk, sonuççu perspektifleri vazgeçilmez kılarken, doğal hukukun kabulü gibi ontolojik perspektifleri vazgeçilmez kılmaz. Siyasetin anlamı bireysel iç dünyada kapanamaz; toplumsal yaşamın düzenlenmesi, kurumların işlevselliği ve kamusal fayda üretimi üzerinden açığa çıkar. Ahlaki veya ontolojik iddialar içeren teoriler, bireyin vicdanına hitap eden normatif iddialar olarak opsiyonel kalabilir; fakat sonuççuluk, siyasetin kurucu mantığının ayrılmaz bir parçasıdır.

BÖLÜM 4

Pozitif Hukukun Materyalist Cazibesi

Bazı dinî fundamentalistlerin doğal hak temelli liberteryenizmin ardına sığınma sevdası, gerçek ve dünyevi özgürlüğün omurgasını kırmaktır. Locke felsefesi üzerinden doğal hakkın temellendirilişinin, insanın Tanrı'nın bir eseri ve O'nun mülkiyetinde ele alınması şeklinde sunulması; özünde otoritenin en sorgulanamaz ve kaba biçimini cahilce gizlemekten başka bir şey değildir. Bu zihniyet, bireyin özerkliğini savunduğunu söylerken, aslında bireyin iradesini aşkın bir Tanrı'ya ipotek eder. Özgürlüğü Tanrı'nın lütfuna bağlamak, özgürlüğün kendisine kazma sallamaktır. Çünkü lütuftan gelen hak, lütfu verenin geri alabileceği bir imtiyazdan ibarettir. Bu, özgürlüğün değil, köleliğin teolojik biçimidir.

En sorunlu ve alışılmış örnekten başlayalım: Locke'u, Tanrı'nın insana "doğal haklar"ı lütfettiğini söyleyen bir teolog gibi pazarlamak, önce Locke'un metnini sonra okuyucunun zekâsını hakaretin incelikli bir biçimiyle karşılamak demektir. *Two Treatises of Government*'ın bağlamı, Filmer'in ilahi krallık iddiasına karşı bireysel eşitliği ve rasyonel sözleşmeyi savunmaktır; yani Tanrı adına otorite iddia edenlere set çekmektir.

Fundamentalist okuma ise bu metni ters çevirir: Locke'un Tanrı'ya gönderme yaptığı pasajları büyüteçle büyütür, rasyonel sözleşmeyi ve hakların akılla temellendirilişini görünmez kılar. Dilsel dekoru kolon sanıp üzerine katedral inşa eden bir mimarlık hatasıdır bu; gösterenin parıltısına kapılıp, gösterilenin vahyin buyruğu değil, aklın erişebildiği doğal yasa olduğunu unutmaktır. Evet, metin Tanrı'ya atıf yapar; ama bu atıf kendi döneminde, siyasal meşruiyeti kilise hiyerarşisine teslim etmek için değil, bilakis kilisenin siyasal meşruiyet üzerindeki tekeline ket vurmak için kullanılmıştır.

Aquinas'ın *Summa Theologiae*'sinde kurduğu doğal hukuk öğretisi ise modern anlamda "bireysel hakların" değil, Tanrı'nın ebedî

yasasının dünya düzenine nasıl yansıdığının sistematik açıklamasıdır. Yani onun için doğal hukuk, insanların bireysel özerkliğini güvence altına almak üzere icat edilmiş bir şemsiye değildir; aksine Tanrı'nın kozmik planının akılla kavranabilir parçasıdır.

Doğal hukuk burada "özgürlük alanı" değil, "kozmik düzenin şubesi"dir. Fundamentalistlerin bu metinden bireysel özgürlük çıkarmaya kalkması, Aristoteles'in metafiziğinden liberal anayasa ilkesi devşirmeye benzer: Akıl dışı, bağlam dışı ve düpedüz anakroniktir.

Bildiğimiz gibi Aquinas'ın hukuk anlayışı üç katmanlıdır: Ebedî yasa (*lex aeterna*), doğal yasa (*lex naturalis*) ve pozitif yasa (*lex humana*). Ebedî yasa, Tanrı'nın aklındaki mutlak düzendir. Doğal yasa, bu düzenden insan aklının kavrayabildiği ilkeler olarak türetilir. Pozitif yasa ise hükümdarların koyduğu somut kurallardır, fakat onların geçerliliği de nihai olarak ebedî yasaya uygunluklarından gelir. Yani Aquinas'ın şemasında pozitif hukuk, kendi meşruiyetini insan iradesinden değil Tanrı'nın düzeninden alır.

Bunu liberal özgürlük kuramının kaynağı diye sunmak, Tanrı'yı liberal sözleşmenin taraflarından biri gibi hayal etmek demektir. Oysa Aquinas'ın bütün felsefi çabası, otoriteyi bireylerin rızasına değil, Tanrı'nın düzenine bağlamaktır.

Kısacası Aquinas'ın doğal hukuku, özgürlüğü değil, itaati sistematize eder. İtaati, aklın kavrayabileceği şekilde düzenler. Yani birey "özgürdür", evet; ama yalnızca Tanrı'nın planına uygun davrandığı sürece. Fundamentalistlerin buradan bireyin mutlak özgürlüğünü çıkarmaları, ironinin doruk noktasıdır: Bu okuma, kendi iç mantığına göre bile intihardır. Çünkü özgürlük, bu sistemde her zaman "doğru olanı yapma zorunluluğu" ile kayıtlıdır. "Doğru"yu kim belirler? Tanrı. Aquinas'ın özgürlüğü, özgürlük değil, Tanrı'nın talimatlarına sadakattir.

Fundamentalistler Aquinas'ı vitrine koyduklarında, aslında bireysel özgürlük argümanını sırtından vurmuş olurlar. Çünkü Aquinas'a referans verdikleri an, özgürlüğü Tanrı'nın hiyerarşisine zincirlemiş olurlar. Liberteryenizmin özü ise bireyin hiçbir aşkın otoriteye indirgenemeyen özerkliğidir. Ama Aquinas'ta birey, tam da o aşkın otoritenin hizmetindedir. Buradaki çelişki öyle büyüktür ki,

Aquinas üzerinden özgürlük savunmak, zinciri özgürlüğün sembolü diye boynuna takmak gibidir.

Özetle: Aquinas, bireysel hakların değil, kozmik hiyerarşinin filozofudur. Onun doğal hukukundan "liberteryen özgürlük" devşirmeye kalkmak, metni bağlamından koparmakla kalmaz, bireysel özerklik fikrini ilahi otoritenin tapusuna tescil ettirmek anlamına gelir. Fundamentalistlerin Aquinas'a yaslanarak özgürlük savunması yapmaları, özgürlük adına köleliği kutsamaktan farksızdır.

Tabii, doğal hukuk düşüncesini savunanların tamamını dinî fundamentalistlerle özdeşleştirmek hem tarihsel olarak yanıltıcı olur hem de kavramsal tartışmayı daraltır. Nitekim doğal hukuk öğretisi, yalnızca vahiy ve teolojiyle temellendirilmemiş, modern dönemde seküler rasyonalite üzerinden de güçlü savunular bulmuştur. Örneğin Grotius'un meşhur formülasyonu bile "Tanrı'nın varlığı olmasa dahi" doğal hukukun geçerliliğinin akıl yoluyla temellendirilebilir olduğunu iddia eder. "İki kere ikinin dört etmemesini Tanrı bile sağlayamaz," der Grotius. Bu ifade, doğal hukukun teolojik köklerinden ayrılarak seküler bir epistemolojiye kayışını simgeler. Yani doğal hukuk, yalnızca kilisenin ya da teologların değil, akılcı filozofların da normatif iddiası olmuştur.

Modern dönemde Kant'ın pratik akıl öğretisi veya neo-Kantçı hukukçuların normatif düzenlemeleri de aşkın bir ilahi otoriteye yaslanmaksızın "insan aklının evrensel zorunlulukları" üzerinden doğal hukuk benzeri ilkeler üretmiştir. Bu bağlamda seküler doğal hukuk savunuları, özgürlüğün ve insan onurunun "insana içkin bir rasyonalite" ile garanti altına alınabileceğini öne sürer. Böylece doğal hukuk, salt teolojik bir dogma değil, insan aklının evrensel norm üretme kapasitesinin ürünü olarak da savunulmuştur.

Nitekim Rothbard'ın sisteminde "doğal hak" kavramı, Tanrı'nın lütfu ya da vahyin buyruğu değil; insanın doğasının mantıksal sonucu olarak tanımlanır. Bu, sıkı sıkıya seküler bir çerçevedir; kaynağını ne kutsal metinden ne de teolojik buyurudan alır. Rothbard'ın özgürlükçü radikalizmi, tam da bu sekülerliğin keskinliğinden doğar. Dinî fundamentalistler işte burada devreye girer ve Rothbard'ın kavramlarını teolojik bir makyajla yeniden paketler. Onun "doğuştan gelen haklar" söylemini alır, bunu "yaratılıştan bahşedilen

haklar" diye tercüme ederler. Aradaki fark küçücük gibi görünür; ama epistemolojik bakımdan uçurumdur. Çünkü "doğuştan gelen hak" demek, biyolojik varoluşla birlikte insana içkin olan bir kapasiteyi anlatır. "Yaratılıştan bahşedilen hak" ise bireyin özgürlüğünü dışsal bir kudretin keyfine emanet eder. İlki özerkliği kurar, ikincisi bağımlılığı.

Fundamentalistlerin yaptığı, işte bu özerklik-bağımlılık farkını gizlemek ve Rothbard'ın radikal bireyciliğini teolojik bir imtiyaza çevirmekten ibarettir. Rothbard'ın bireysel mülkiyet anlayışı da aynı biçimde çarpıtılır. Ona göre mülkiyet hakkı, bireyin emeğinin ve iradesinin dünyaya kattığı şeyler üzerindeki rasyonel talebidir. Yani mülkiyet, kutsal bir bağış değil, insan doğasının zorunlu bir uzantısıdır. Fundamentalistler ise bunu "Tanrı insanı yaratmış, mülkiyet de O'nun kutsal hakkıdır," gibi bir slogana dönüştürür. Böylece mülkiyet, insana içkin bir hak olmaktan çıkar, Tanrı'nın bağışladığı bir emanet gibi sunulur. Ama bu söylem Rothbard'ın bütün projesini bozar: Çünkü Rothbard'ın amacı bireyi Tanrı'dan, devletten, toplumdan azade kılmaktır; mülkiyeti ilahi iradeye bağlamak, onu aynı anda kırılgan ve tartışılmaz hale getirir. Yani mülkiyet, özgürlüğün garantisi olmaktan çıkar, Tanrı'nın şarta bağlı lisansına dönüşür.

Bir başka ironik nokta: Rothbard, seküler bireyciliği öyle ileri götürür ki aile bağlarını ve toplumsal otoriteleri bile eleştirir; bireyi mutlak anlamda özerk bir varlık olarak resmeder. Fundamentalistlerse bu radikal özerklik fikrini yok sayar; onun yerine "Tanrı'nın kulu olarak özgür birey" gibi bir oksimoron icat ederler. Bu, Rothbard'ın sistemine ihanetten başka bir şey değildir. Zira Rothbard'ın bireyi kul değildir; o, varoluşunun ve haklarının kaynağıdır.

Bunları belirttikten sonra asıl konumuza dönmek isterim. Bir materyalist ve determinist için büyük bir olasılıkla pozitif hukuk, doğal hukuka üstün gelecektir. Zira hayata böyle bir pencereden bakan biri; hukukun kaynağını aşkın, zamandan ve mekândan bağımsız bir normatif düzen yerine, toplumsal ilişkilerin maddi temellerinde arayacaktır. Çünkü doğal hukuk öğretisi ister teolojik ister seküler formda savunulsun, özü itibarıyla değişmez ve evrensel ilkelerin varlığını varsayar. Oysa determinizm açısından hiçbir norm tarih-üstü olamaz; her norm, belirli üretim ilişkilerinin, sınıf çatışmalarının ve

tarihsel koşulların sonucudur. Dolayısıyla doğal hukukun "değişmez doğrular" iddiası, materyalist bakışa göre soyut bir kuruntudan ibaret olacaktır.

Pozitif hukuk ise tam tersine, hukukun toplumsal hayatın somut zorunluluklarından türediğini kabul eder. Bir toplumda hangi davranışın suç sayılacağı, hangi mülkiyet biçiminin meşru olacağı, hangi özgürlüklerin tanınacağı; bunların hiçbiri metafizik bir "insan doğası"ndan çıkmaz. Bunlar; üretim tarzının, ekonomik ilişkilerin, siyasal iktidar dengelerinin ve tarihsel bağlamın ürünüdür. Pozitif hukuk, bu zorunlulukları kurumsal forma döker. Bu nedenle materyalist-determinist bakış için pozitif hukuk, doğal hukuka kıyasla daha "gerçekçi" değil, daha "zorunlu"dur: Çünkü toplumsal determinizmin hukuktaki ifadesidir.

Bir başka noktada, doğal hukuk soyut ideallerle normatif düzeni meşrulaştırmaya çalışırken, pozitif hukuk fiilî ilişkilerin kristalleşmesidir. Materyalist bir gözle bakıldığında "adalet" ya da "doğru" gibi kategoriler, tarihsel süreçlerde somutlaşan güç dengelerinin soyutlamalarıdır. Doğal hukukun bu kategorileri evrenselmiş gibi sunması, tarihselliği ve toplumsallığı siler. Pozitif hukuk ise eksikliklerine rağmen bu somutlukla barışıktır: Adalet, eşitlik, özgürlük gibi ilkeleri, ancak mevcut ilişkilerin içinden geçerek biçimlendirir. Bu yüzden materyalist için pozitif hukuk, toplumsal gerçekliğe karşı dürüsttür; doğal hukuk ise toplumsal gerçekliği maskeleyen bir ideolojidir.

Determinist açıdan bakıldığında ise mesele daha da keskinleşir. Eğer toplumsal gelişim nedensellik zincirleri içinde işliyorsa, hukuk da bu zincirin bir halkasıdır. Hukuk, zorunlulukların düzenlenmiş ifadesidir; tesadüf ya da aşkınlıkla açıklanamaz. Pozitif hukuk tam da bu zorunluluğu kavramlaştırır: O, neyin geçerli olduğunu bildirir. Doğal hukuk ise neyin geçerli olması gerektiğini söyler; fakat bu "gerek" hiçbir zaman tarihsel determinizmin yasalarını aşamaz. Dolayısıyla doğal hukukun idealleri, toplumsal determinizmin gerçekliği karşısında daima ikincil ve zayıf kalır.

Roma Hukuku iyi bir örnektir. Klasik dönemde *ius naturale* ile *ius civile* arasında yapılan ayrım, doğal hukuk ile pozitif hukuk arasında bir öncül gibidir. Roma'da doğal hukuka atıf yapılırdı; ama

imparatorluğun genişlemesi, ticaretin çeşitlenmesi, köle emeğinin yaygınlaşması gibi maddi zorunluluklar yeni kuralların konmasını gerektirdi. İşte bu noktada Roma'nın kalıcı etkisini yaratan şey, doğal hukuktan türeyen evrensel ilkeler değil, *Praetor* edict'leriyle gelişen pozitif düzenlemeler oldu. Materyalist bakış için cazibe tam da burada yatar: Roma hukukunun kalıcılığı, toplumsal ilişkilerin zorunluluklarına uyum sağlayan esnek pozitif normlardan kaynaklanır.

Orta Çağ'da skolastik doğal hukukçular Tanrı'nın ebedî düzenine dayanarak normatif ilkeler ortaya koydular. Lakin feodal yapının çözülüşü, şehirleşmenin hızlanması ve ticaretin gelişmesiyle, bu evrensel ilkeler toplumsal gerçekliği düzenlemekte yetersiz kaldı. 13. yüzyılda Aquinas'ın "doğal yasa"sı hâlâ teolojik bir çerçeve sunuyordu ama şehirli burjuvazinin talepleri, ticaret sözleşmelerinin çeşitlenmesi ve yeni ekonomik ilişkiler, kilisenin teolojik normlarından daha farklı kuralları zorunlu kıldı. İşte modern hukuk, bu maddi dinamiklere yanıt veren pozitif yasalar sayesinde gelişti. Materyalist için cazibe, burada doğallığın değil tarihselliğin kazandığını görmektir.

Yakın döneme gelelim: Fransız Devrimi'nde 1789 İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi, doğal hakların evrenselliğini ilan etti. Ancak devrimci sürecin kaosu içinde, bu doğal hak ideallerini hayata geçiren şey soyut ilkeler değil; Konvansiyon'un ve ardından gelen Napoléon'un koyduğu pozitif düzenlemeler oldu. Örneğin mülkiyet hakkı doğal ve kutsal ilan edildi, ama onun somut sınırları Napoléon Kanunları'yla çizildi. Kadınların mülkiyet ve boşanma hakları gibi meseleler doğal hukuk retoriğinin değil, siyasi iktidarın çıkarlarına göre belirlenen pozitif düzenin sonucuydu. Yani doğal haklar ideal olarak öne sürüldü, fakat toplumsal yaşamı gerçekten düzenleyen şey pozitif hukuk oldu.

Bir başka örnek, 20. yüzyıldaki sosyal devletlerin yükselişidir. Liberal doğal hukuk anlayışı "bireysel özgürlükleri" mutlaklaştırırken, İkinci Dünya Savaşı sonrasında Avrupa'da işçi sınıfı hareketleri ve sosyalist tehdit, devletleri sosyal haklar tanımaya zorladı. Çalışma hakkı, sağlık hakkı, sosyal güvenlik gibi haklar doğal hukuktan türemedi; bunlar kapitalist üretim ilişkilerinin krizine verilen pozitif

hukuksal yanıtlardı. Yani materyalist göz için cazibe yine aynı noktadadır: Soyut "doğal hak" evrenselliğinin ötesinde, tarihsel determinizm toplumu başka türlü düzenlemeye zorladı ve hukuk buna uydu.

Materyalist-determinist bakışa göre tüm bu örnekler aynı şeyi gösterir: Hukukun gerçek gücü, tarihsel zorunluluklara cevap verme kapasitesidir. Doğal hukuk soyut idealler sunar, ama bu idealler daima toplumsal gerçekliğin karşısında geri çekilir. Pozitif hukuk ise toplumsal ilişkilerin kristalleşmiş biçimi olarak tarihe damgasını vurur. İşte bu nedenle materyalist için pozitif hukuk, doğal hukuka kıyasla cazip değil, neredeyse kaçınılmazdır.

Bir yapay zekâ algoritmasının tıbbi teşhis koyduğunu düşünelim. Ya da otonom araç kaza yapsın. Doğal hukuk "sorumluluk" ilkesini tanır ama failin kim olduğunu belirlemez: Sürücü mü, yazılım geliştirici mi, şirket mi? Bu sorulara cevap verecek olan, soyut "hak" ilkeleri değil, pozitif düzenlemeler olacaktır. Liberteryen bir toplumda özel hukuk şirketleri veya tahkim kurumları, sözleşmeler aracılığıyla bu sorumluluk dağılımını netleştirmek zorundadır. Burada doğal hukuk susar, pozitif hukuk konuşur.

Yine insan doğasının değişmezliğine yaslanan doğal hukuk, gen düzenleme teknolojileri karşısında çaresizdir. CRISPR ile doğmamış çocuğun genetik özellikleri değiştirildiğinde, "doğal haklar" argümanı boşluğa düşer; çünkü insan doğasının sabitliği bizzat tartışmalı hale gelir. Hakların ve sınırların belirlenmesi, embriyoya mülkiyet veya kişilik statüsünün tanınıp tanınmaması gibi meseleler, soyut evrensel ilkelerden değil, somut pozitif kararlardan çıkar. Liberteryen perspektiften bakıldığında, bu kararlar sözleşmeler, yine özel sağlık hukuku düzenlemeleri ve piyasa rekabeti içinde doğacaktır.

Doğal hukuk "dünyanın herkesin ortak malı" olduğu gibi evrensel bir öncül sunabilir. Ancak Ay'da veya asteroitlerde çıkarılacak madenlerin mülkiyeti nasıl düzenlenecektir? Bu noktada soyut ortaklık iddiaları yetmez. Liberteryenler için önemli olan, girişimcinin emeği ve sermayesiyle elde ettiği kaynağın güvence altına alınmasıdır. Bunu sağlayan şey, uzay madenciliği şirketlerinin karşılıklı sözleşmeleri ve bu sözleşmeleri tanıyan pozitif hukuki normlar olacaktır.

Dijital çağda "veri" de değerli varlıklardan biri haline gelmiştir. Doğal hukuk "kişinin kendine ait olma" ilkesini öne sürebilir, fakat bu ilke yeterli değildir: Verinin satışı, işlenmesi, devri, anonimleştirilmesi nasıl yapılacaktır? Liberteryen bir toplumda bile veri mülkiyeti, sözleşmeler ve piyasa rekabetiyle düzenlenir. Kimin hangi veriyi kullanabileceği, hangi şartlarda ihlal sayılacağı, hangi cezaların uygulanacağı: Tüm bunlar pozitif hukukun konusu olmaya yine muhtaç olacaktır.

Anlaşıldığı üzere, inovasyon üreten liberteryen bir sistemde pozitif hukuk, teknolojik gelişmelerin doğurduğu yeni durumları düzenlemek için zorunlu ve caziptir. Çünkü doğal hukuk, soyut ve tarih-üstü ilkelerle konuşur; fakat dijital varlık, yapay zekâ, genetik mühendislik veya uzay madenciliği gibi olgular karşısında sessiz kalır. Pozitif hukuk ise, bu yeni maddi ilişkilerin doğurduğu ihtiyaçları kurallara dönüştürür. Böylece özgürlüğün korunması, sadece doğal hak idealleriyle değil, somut sözleşmeler ve hukuki düzenlemelerle mümkün hale gelir.

Liberteryenlerin önemli bir kısmının pozitif hukuka mesafeli yaklaşıp doğal hukuku benimsemesinin nedeni ise, pozitif hukuku devlet otoritesiyle özdeşleştirmeleridir. Oysa bu özdeşlik, kavramsal açıdan hatalıdır. Pozitif hukuk, yalnızca devletin koyduğu kurallar anlamına gelmez; özel ve piyasacı bir düzen içinde de pozitif normatif sistemler geliştirilebilir.

Nitekim Samuel Edward Konkin'in agorist sisteminde olduğu gibi, özgür bir piyasada hak ihlallerinin çözümü için bir yargıç, adil tanık ya da arbitratör mekanizmasının varlığı zorunlu görülmektedir. Manifestoda açıkça belirtildiği üzere, hak ihlallerinin çözümlenebilmesi için bir hakemlik süreci gerekir. Hüküm verildikten sonra icranın gerekli olup olmayacağı meselesi ise tartışmaya açıktır: Pasifistler için bu zorunlu değildir. Dahası, böyle bir piyasacı sistemde bireylerin sisteme hiç katılmamak gibi bir seçenekleri de mevcuttur. Katılmayanlar, kendi güvenliklerinin ve haklarının korunmasından bizzat sorumlu olurlar. Bir örnek olarak bu; hiçbir şekilde ilahi ya da mutlak doğruluk referansına dayanmayan, tamamen piyasa temelli bir hukuk düzenidir.

Aynı zamanda şu da unutulmamalıdır: Doğal hukuk iddiası taşıyan her sistem de liberteryen ilkelere uygun olmak zorunda değildir. Nitekim dinî referanslara dayalı şeriat sistemleri, kendilerini "doğal" ya da "ilahi" hukuk olarak sunsalar da bireysel özgürlükleri açıkça kısıtlayan normatif düzenlemeler içerirler. Dolayısıyla "doğal hukuk" kavramının kendisi, özgürlüğün garantisi değildir.

Bu nedenle, pozitif hukuka karşı mevcut önyargılar temelsizdir. Pozitif hukuk, devlet tekelinin aracı olmak zorunda değildir; doğru kurgulandığında, piyasacı ve gönüllü sistemler içinde bireysel özgürlüklerin korunmasına hizmet edebilir.

Buna ek olarak, Türkiye'de de güncel hukuk krizinin nedenleri tartışılırken, şeriatçı sloganlar aracılığıyla sıkça karşılaşılan söylemlerden biri; hukukun sorunlarını, onun *lex naturalis* (doğal yasa) yerine *lex humana* (beşerî yasa) temeline dayanmasından kaynaklanıyormuş gibi sunmaktır. Bu argüman, hukukun işlevselliğini transandantal bir referansa bağlama ve gericiliği çözüm gibi sunma eğilimindedir. Oysa modern hukuk sosyolojisi ve siyaset bilimi perspektifinden bakıldığında; hukukun caydırıcılığı ve meşruiyeti, kökenindeki metafizik iddialardan değil, kurumların özerkliğinden ve kamusal güven üretme kapasitesinden beslenir.

Bu noktada karşılaştırmalı bir örnek önemlidir: Amerika Birleşik Devletleri'nde hâlen yürürlükte olan idam cezası, caydırıcılığı tartışmalı olsa da uygulanmaya devam etmektedir. Ancak bu uygulamanın kaynağı, ne doğal hukukun transandantal üstünlüğü iddiasına ne de teolojik bir meşruiyete dayanmaktadır. Onu uygulanabilir kılan unsur, toplumun geniş kesimlerinde mevcut yargının görece bağımsızlığına ve tarafsızlığına duyulan güvendir. Bu örnek, hukukun etkinliğinin, metafizik gerekçelendirmelerden ziyade kurumsal işleyişin güvenilirliğine bağlı olduğunu göstermektedir.

Türkiye bağlamında ise tablo tamamen farklıdır. Mevcut kanunların dahi tarafsız biçimde uygulanıp uygulanmadığı, hukuk sisteminin muhalifleri sindirme ve siyasal iktidarı tahkim etme aracına indirgenmiş olup olmadığı sorularının cevabını ararken kurumsal sisteme göz atmamız mecburidir. Adalet Bakanı'nın aynı zamanda Hâkimler ve Savcılar Kurulu üyesi olmasının ve hâkim-savcı atamalarının bütünüyle siyasi iktidarların iradesine tabi kılınmasının;

yargının kurumsal özerkliğini, siyasi parti ayrımı olmaksızın fiilen ortadan kaldırdığını söylememizde bir beis yoktur.

Bu koşullarda "hukukun *lex naturalis* temeline oturtulması" iddiasıyla şeriat talep etmek; mevcut yozlaşmayı gidermek bir yana, yalnızca muhalif kesimlerin kitlesel tasfiyesine zemin hazırlayabilecek bir tür patolojik hülyadır. Bu tür taleplerin ardında yatan motivasyon; aslında mevcut yozlaşmanın herkes tarafından bilinmesine rağmen, spesifik suçlara özgü caydırıcı cezalar aracılığıyla hukuk reformu arayışından ziyade, "kendinden olmayanları" sistematik biçimde dışlama ve yok etme arzusudur. Dolayısıyla sorun, hukukun kaynağının *lex naturalis* olup olmaması değil; bizzat hukuku uygulayan kurumların bağımsızlığını yitirmiş, siyasal iktidarın keyfi tahakkümüne dönüşmüş olmasıdır.

Bu bağlamda hukuk reformu söyleminin yönelmesi gereken istikamet; transandantal iddialar veya "ilahî yasa" referansları değil, kurumsal ve şeffaf mekanizmalar aracılığıyla toplumsal güvenin tesisidir. Aksi hâlde, hukuk adına dile getirilen şeriat talepleri, yalnızca siyasî çoğunluğun muhalif kesimleri sindirme stratejisinin parçası hâline gelir.

Bu yüzden liberteryen düşünce, kibirli transandantal doğruluk iddialarının yanında değil, tam karşısında konumlanmalıdır. Bu tür iddialar, hakikatin tek temsilcisi olma konumunu talep ettiklerinden, farklı görüş ve yaşam biçimlerini meşruiyetsiz kılmaya meyyaldir. Bu ise kaçınılmaz biçimde otoriter pratiklerin önünü açar. Liberteryenizmin gücü; çoğulculuğu ve bireysel özerkliği güvence altına alan dünyevi (*immanent*) bir hukuk ve siyaset anlayışını savunmasında aranmalıdır. Transandantal hakikatler karşısında alınacak tavır; onların yanına ilişmek değil, onların bireysel özgürlüğü tehdit eden potansiyellerini görünür kılarak eleştirel mesafe koymaktır.

BÖLÜM 5

Özgürlükçü Stratejiye Reelpolitik Bakış

Bireysel yaşamda transandantal ahlaki iyi ve kötü kategorilerinin olmadığını nasıl kabul ediyorsak, siyasal sahayı da aynı çerçevede değerlendirmemiz gerekir. Mutlak doğrulara ve ezelî hakikatlere dayalı bir reelpolitik okuması, çoğu zaman ideolojik dogmalar üretmekten öteye geçemez. Oysa determinizmle uyumlu bir bakış açısı, siyaseti ve uluslararası ilişkileri de sonuçlar üzerinden değerlendirmeyi zorunlu kılar. Bu yaklaşımda asıl mesele, kimin hangi metafizik ilkeleri daha yüksek sesle dillendirdiği değil; hangi tercihlerin bireysel özgürlükleri koruma, toplumsal refahı artırma ve devlet otoritesinin keyfi müdahalelerini sınırlama yönünde fiilî olarak daha verimli sonuçlar doğurduğudur.

Bu bağlamda Arjantin'de Javier Milei'nin yükselişi, yalnızca Latin Amerika için değil, küresel ölçekte liberteryen düşünce için de bir fırsat penceresi açmıştır. Milei'nin iktidara gelişi, devletçi-popülist geleneğin ağır bastığı bir coğrafyada radikal piyasa yanlısı söylemin toplumsal karşılık bulabileceğini göstermiştir. Daha da önemlisi; Milei'nin pratiği, özgürlükçülüğün yalnızca bireysel yaşam felsefesi değil, aynı zamanda reel politikada uygulanabilir bir siyasi seçenek olabileceğini tüm dünyaya kanıtlamıştır. Bu, 21. yüzyılda özgürlükçü düşüncenin marjinal bir ideoloji olmaktan çıkıp siyasal alanda yeniden merkezî bir rol üstlenebileceğinin ilk güçlü işaretidir.

Hoppe'un Javier Milei'ye yöneltiği küçümseyici eleştiriler ise aslında bir fikir ayrılığından çok daha fazlasını açığa çıkarıyor. Milei, devletçi geleneklerin ağır bastığı bir ülkede sandıktan çıkarak özgürlükçü gündemi siyasal merkeze taşıdı; yıllarca marjinalize edilmiş bir ideolojiyi kitlelerin gözü önünde bir "gerçeklik testi"ne soktu. Bu, cesaret ve risk almanın ete kemiğe bürünmüş hâli oldu.

Buna karşılık Hoppe'un pozisyonu, entelektüel kulüplerin güvenli konfor alanına sıkışmış bir pürizmin tezahürü oldu. Hoppe'un,

Milei'nin her adımını "yetersiz" ilan eden tavrı, akademik bir köşeden talep edilen imkânsız bir saflık standardından ibarettir. Bu tür bir yaklaşım, reel politikada sonuç üretmeye çalışan cesur aktörlere destek olmak yerine, adeta onların başarısını gölgelemeye dönük, içeriden gelen bir sabotaj etkisi yaratır.

Buradaki farkı görmek zor değildir: Milei, kendi siyasal kaderini ortaya koyarak özgürlükçülüğün küresel gündemde yeniden konuşulmasını sağlarken; Hoppe'un söylemi hareketin tarihsel fırsat penceresini küçümseyen, etkisini yitirme korkusunun beslediği bir "pürist şımarıklık" olarak kalmaktadır. Gerçek dünyayı değiştirmeye çalışan bir siyasetçinin yanında, Hoppe'un tavrı giderek akademik bir "*loser nerd*" enerjisine benzemekte; büyük riskler alıp sonuç üreten bir liderliğin karşısında, yalnızca camia içi otoritesini korumaya çalışan bir figür görüntüsü vermektedir.

İşte bu tablo, özgürlükçü hareketin önündeki asıl yol ayrımını netleştiren çok somut bir örnektir: Risk alıp tarihsel dönemeçlere müdahil olmak mı, yoksa doktriner "saflık" adına marjinal bir entelektüel kapanmaya razı gelmek mi? Milei'nin cesareti karşısında Hoppe'un daralan ufku, bu sorunun cevabını dramatik biçimde ortaya koymaktadır.

Milei'nin iktidara geldiği tarihi süreçte Donald Trump, ABD'de özgürlükçü düşünce için tam anlamıyla bir paradoksu temsil etti. Bir yandan serbest piyasaya kısmi alan açan, "woke" kültürün kurumları işgal etmesine karşı refleks geliştiren ve devletin aşırı düzenleme iştahını törpüleyen bir lider profili çizdi. Diğer yandan ise ticarette korumacı reflekslere yaslanan, devlet gücünü göçmenlik politikalarında sertleştiren ve zaman zaman otoriter bir popülizmin diline kayan bir siyasetçi oldu. Bu yüzden Trump, özgürlükçüler için ne koşulsuz bir müttefik ne de bütünüyle bir karşıt oldu. Onu anlamak için, sonuçlarına bakarak bir değerlendirme yapmak gerekir.

Trump'ın en güçlü tarafı, Amerikan devlet aygıtının aşırı genişleyen bürokratik kollarına yönelik kısmi fren mekanizmaları üretmiş olmasıdır. Özellikle ilk döneminde uygulamaya koyduğu vergi indirimleri ve regülasyon azaltma girişimleri, serbest piyasanın önünü açma konusunda sınırlı da olsa olumlu bir rol oynamıştır. Bu, uzun

yıllardır Washington'un merkezîleşmiş otoritesinden şikâyet eden özgürlükçüler için kayda değer bir kazanımdı.

Ayrıca Afganistan ve Suriye gibi bölgelerden asker çekme yönündeki girişimleri, Amerikan müdahaleciliğine karşı liberteryen çizgiyle en azından kısmi bir temas noktası oluşturdu. Bu adımlar bütünüyle tutarlı olmasa da ABD'nin küresel "jandarma" rolüne meydan okumanın en azından retorik düzeyde gündeme gelmesi önemlidir.

Ancak Trump'ın politikaları aynı zamanda liberteryen değerlerle ciddi biçimde çatıştı. En açık örnek, ticarette izlediği korumacı çizgi oldu. Serbest ticaretin özgürlükçü düşünce açısından merkezi önemi göz önünde bulundurulduğunda, Trump'ın ticaret savaşları ve gümrük tarifeleri, piyasaların doğal işleyişine yapılmış sert müdahalelerdi. Yine göçmenlik politikalarında devlet gücünü sert biçimde artırması, bireysel özgürlüklerin alanını daraltan bir etki yarattı. Üstelik İran'a yönelik ağır yaptırımlar, Venezuela'daki rejim değişikliği çabaları ve Çin'e karşı izlenen agresif çizgi, Trump'ın "anti-müdahaleci" pozisyonuna kökten ters düştü. Ülke içinde de ICE (Göçmenlik ve Gümrük Muhafaza) kaynaklı ölümler, liberteryen perspektiften bakıldığında yalnızca insani bir trajedi değil, aynı zamanda Leviathan'ın bireysel egemenlik üzerindeki en kaba saldırılarından biri olarak Trump'ın liberteryen camiadaki meşruiyetini baltaladı.

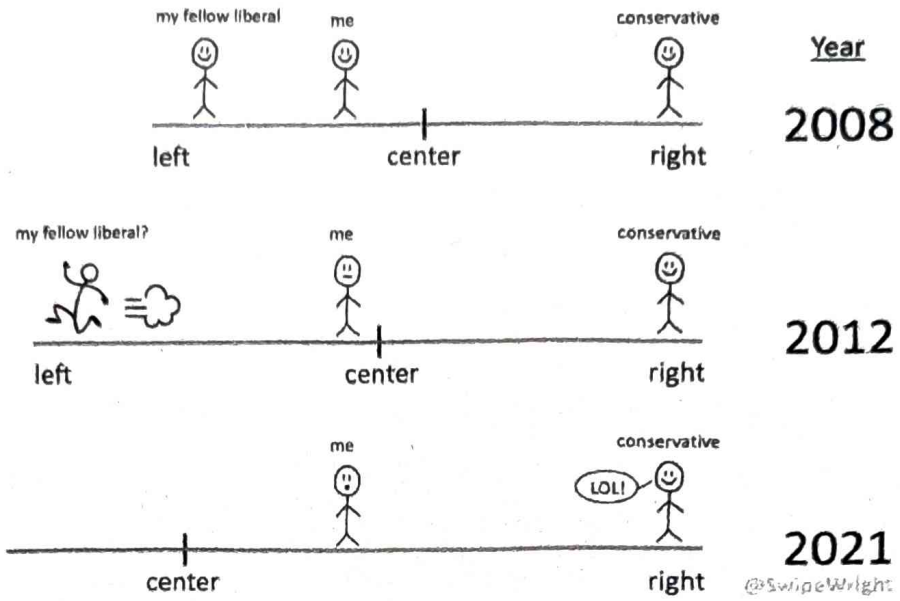
Kendisine destek veren liberteryenleri hayal kırıklığına uğratmış pek çok eylemi olmakla beraber, Trump'ı en başta çekici kılmış olan unsurları anlamadan durumu basit bir "yanılmışlığa" indirgemek yersiz olacaktır. Zira woke ideolojinin de özellikle 2010'lu yıllarda kurumlarda giderek otoriter ve baskıcı bir niteliğe büründüğü açıktır. Örneğin üniversitelerde, düşünce çeşitliliğinin ve özgür tartışmanın en temel olması gereken alanlarda, woke kültürü farklı görüşleri "zararlı", "nefret söylemi" ya da "mikro saldırı" kategorisine sokarak yasaklamaya yönelmiştir. Böylece bireylerin özgürce fikir beyan etme hakkı, toplumsal fayda ya da adalet adına susturulmaktadır. Bu durum, özgürlükçü perspektiften bakıldığında devlet sansürü kadar tehlikeli bir noktaya varmıştır: Bireyi yalnızca hukuken değil, sosyal statüsü ve geçim kaynakları üzerinden de tehdit etmektedir.

Dahası tüm bunları, ABD'de müthiş bir anlam sapmasına uğrayan "liberalizm" ismini kullanarak yapmıştır.

Kurumsal düzlemde wokeizmin yayılması, şirketlerin insan kaynakları politikalarında açıkça görülür. "Çeşitlilik ve kapsayıcılık" kılıfı altında uygulanan zorunlu eğitimler, çalışanları ideolojik uyuma zorlamakta, farklı düşünceyi ise cezalandırmaktadır. Bu bağlamda wokeizm, piyasa mekanizmasını da zehirler; liyakat yerine kimlik siyasetine dayalı ayrıcalıklar kurumsal yapıları ele geçirir. Sonuçta hem bireysel özgürlükler geriler hem de piyasanın etkinliği düşer.

Liberteryen bakış açısından en kritik nokta şudur: Wokeizm de tıpkı muhafazakâr otoriterliğin formları gibi, özgürlüğün özünü oluşturan "bireysel özerklik" ilkesini yok eder. Bireyi kendi kimliğinden bağımsız bir özne olarak değil, sadece grup aidiyetleri üzerinden tanımlar. Böylece kişi yalnızca "beyaz", "erkek", "heteroseksüel" veya "azınlık" gibi etiketlerle değerlendirilir. Oysa özgürlükçü düşünce, bireyi bu kimliklerden bağımsız, kendi seçimleri ve eylemleri üzerinden anlamlandırır.

Bir örnek olarak Colin Wright, evrimsel biyolog olduğu kariyeri boyunca biyolojik cinsiyetin nesnel, gözlemlenebilir bir gerçeklik olduğunu savundu. Ancak son yıllarda özellikle Batı üniversitelerinde ve kurumlarında "cinsiyetin tamamen toplumsal bir inşa olduğu" iddiası güçlenmeye başladı. Wright, haklı olarak bu yaklaşımı bilimsel verilere aykırı, hatta bilimin özgürlüğüne karşı bir tehdit olarak gördü. Wright, doktora sonrası araştırmacı olarak çalışırken biyolojik cinsiyet konusundaki yazıları nedeniyle bazı üniversitelerle ilişkileri koptu. Özellikle Wall Street Journal'da yayımladığı bir yazıda "erkek ve kadın biyolojik gerçekliktir" dediği için, akademik çevrelerden gelen yoğun baskılar sonucu iş bulmakta zorlandı. Bazı konferanslara davetleri iptal edildi, bilimsel ağlardan (network) dışlandı.



Wright'ın konuya dair, Elon Musk tarafından da paylaşılmış olan meşhur karikatürü durumu özetler niteliktedir. Karikatürde, 2008 yılında merkezde duran bir liberal ("ben"), 2012 ve 2021 yıllarına gelindiğinde konumunu hiç değiştirmediği halde, solun ("liberal arkadaşım") aşırı sola kaymasıyla kendini bir anda "merkez sağ" veya "muhafazakâr" konumda bulur. Sol o kadar hızlı uzaklaşmıştır ki, sabit duran kişi artık sağda kalmıştır.

Dürüst olmak gerekirse Wright'ın karikatürü beni de tanımlıyor. Liberteryen teori açısından LGBT meselelerinin yekpare bir paket halinde tartışılabileceğini zannetmiyorum. Aksine, farklı boyutların her biri ayrı ayrı değerlendirilmelidir. Bunun nedeni, özgürlük ve mülkiyet kavrayışlarının farklı durumlarda farklı sonuçlar üretmesidir.

Liberteryen çerçevede evlilik, özünde iki yetişkin birey arasındaki özel bir sözleşmedir. Dolayısıyla eşcinsel evlilik, negatif özgürlük ilkesi bağlamında, yani başkalarının müdahalesinden azade bir şekilde bireylerin kendi iradeleriyle kurdukları sözleşme özgürlüğünün doğal bir uzantısıdır ve sınıflandırmada heteroseksüel evliliklerden farklı konumlandırılması için rasyonel bir gerekçe yoktur. Devletin bu tür sözleşmelere müdahalesi, liberteryen felsefenin özünü oluşturan bireysel özerklik ilkesine aykırıdır.

Buna karşılık, erginliğe erişmemiş çocuklara uygulanan tıbbi müdahaleler —örneğin ergenlik engelleyici (puberty blocker) kullanımı— farklı bir ahlaki ve hukuki kategoriye girer. Çocukların tam anlamıyla rasyonel karar alma kapasitelerine sahip olmadığı dikkate alındığında, bu tür müdahaleler bireysel özerklikten ziyade yetişkinlerin tasarruflarına dayanır. Bu noktada mesele, liberteryen özgürlükten çıkıp çocuk istismarı tartışmasına girer. Çocuğun bedensel bütünlüğüne yönelik, geri dönüşü zor müdahalelerin "özgürlük" adına meşrulaştırılması, aslında negatif özgürlüğün tam anlamıyla ihlalidir.

Kadın sporlarına biyolojik olarak erkek doğmuş trans bireylerin katılımı, yine liberteryen bağlamda bir "hak çatışması" problemidir. Burada mesele trans bireylerin özgürlüğünden ziyade, kadın sporcuların emekleri ve eşit rekabet hakkıdır. Eğer kadınların fiziksel dezavantajlarını dengelemek için kurulan bir kategoride, biyolojik avantaj taşıyan bireyler yarışırsa bu, kadınların negatif özgürlüklerini ihlal eden yapısal bir adaletsizlik yaratır.

Türkiye bağlamında ise dikkat çekici bir ikiyüzlülük söz konusudur. Kendilerini "liberteryen" maskesi altında konumlandıran bazı İslamcı çevreler, Batı'daki "woke" hareketleri özellikle çocuk bedenine yönelik müdahaleler üzerinden eleştirmektedir. Ancak aynı çevreler, çocukların rızası olmaksızın yapılan sünnet pratiğini sorgulamadan "makul" bulmaktadır. Bu durum, çocuk bedenine yönelik müdahalelerde aslında özgürlükçü bir tutarlılığın değil, din temelli bir motivasyonun belirleyici olduğunu göstermektedir.

Dolayısıyla LGBT meselesi liberteryen bir perspektiften bütüncül bir "evet" ya da "hayır" ile açıklanamaz. Burada yapılması gereken; her alt başlığı ayrı ayrı, özgürlük, mülkiyet ve bireysel özerklik ilkeleri çerçevesinde değerlendirmektir. Aksi hâlde tartışma, hem Batı'daki liberteryenler için dogmatik bir ideolojik savaşa hem de Türkiye'deki İslamcı çevreler için ikiyüzlü bir politik söyleme indirgenir.

Aslında Batı'da wokeizm çoğunlukla toplumsal cinsiyet, ırk veya kimlik temelli söylemler aracılığıyla kurumları kuşatırken, Türkiye'de benzer dinamikler farklı bir bağlamda karşımıza çıkıyor. Bizde "woke" terimi henüz aynı siyasal-ekonomik ağırlığa sahip değil.

Ancak kimlik siyasetinin adalet kavramını aşındıran yerelleşmiş uzantıları, çoktan gündelik siyasete ve hukuk anlayışına nüfuz etmiş durumda.

Bunun açık bir örneği, "suça sürüklenen çocuk" kavramı etrafındaki tartışmalarda görülüyor. Batı'daki woke söylemin bireyi kimlik üzerinden tanımlaması, Türkiye'de etno-politik ve kolektivist refleksler aracılığıyla yeniden üretiliyor. Türkçü ve Kürtçü siyasetler, görünürde birbirine zıt gibi görünseler de ortak bir kabileci zihniyeti paylaşıyor: Birey suçunun failinden bağımsız olarak, etnik veya sosyal aidiyetine göre yargılanıyor.

Nitekim Garipoğlu vakası ile Minguzzi cinayeti karşılaştırıldığında bu çarpıklık berrak biçimde ortaya çıkıyor. Garipoğlu, zengin ve "Beyaz Türk" kategorisine sokulduğu için kamuoyunda nefretin katmerlenmiş hedefi oldu; neredeyse hiçbir kesim "yaşı küçüktü" argümanını dillendirmeye cesaret edemedi. Buna karşılık Minguzzi olayında, faillerin kimliği gerekçe gösterilerek sol çevreler kolektif bir "avukatlık" pozisyonuna savruldu. Burada fiilin doğası değil, failin etnik ve sosyal aidiyeti belirleyici hale geldi.

İşte bu seçici yaklaşım, adalet kavramının evrenselliğini parçalıyor. Sol kolektivizmin inşa etmeye çalıştığı düzen, aslında adaletin yalnızca "bizim makbul gördüğümüz kimlikler için işlediği" bir düzendir. Fail "ezilen" kategorisine sokuluyorsa işlediği suçun yükü hafifletilmeye çalışılır; fail "ayrıcalıklı" kategorisine sokuluyorsa suçun yükü sonsuz katlanır. Bu, bireysel sorumluluk fikrinin ortadan kaldırılması ve kabileci kayırmacılığın kurumsallaştırılması anlamına gelir.

Üstelik "suça sürüklenen çocuk" söylemi, kriminal örgütlenmeler için fiilen teşvik edici bir mekanizmaya dönüşür. Eğer 18 yaş altı bireyler "ne yaparlarsa yapsınlar masum" kabul edilirse, çeteler ve mafyalar için gençleri piyade olarak kullanmak en kolay yol haline gelir. Yani görünürde "çocukları koruma" amacı taşıyan bu yaklaşım, pratikte çocukları suça sürüklemenin en emin yolu hâline gelmektedir.

Dünyadaki karşılaştırmalar da bu gerçeği teyit ediyor: 15-16 yaşında gençlerin ağır suçlarda yetişkin mahkemelerine çıkarıldığı örnekler, ceza hukuku ile medeni hukuk arasındaki ayrımın modern

toplumlarda nasıl korunduğunu gösteriyor. Türkiye'de ise bu ayrımı görmezden gelen, her türlü suçta failin "çocuk" kimliğiyle mutlaklaştırılmış masumiyet zırhına bürünmesini isteyen kolektivist yaklaşım, toplumsal düzeni içten içe çürüten bir işlev üstleniyor.

Dolayısıyla Türkiye'de wokeizmin tehlikesi pek Batı'dan ithal edilen bir jargonla vuku bulmuyor. Esas tehdit, bu jargonun bizim tarihsel kolektivizmlerimizle (etnikçilik, cemaatçilik, kabilecilik) birleşerek adalet ve bireysel sorumluluk fikrini altüst etmesinde yatıyor.

Dünyadaki diğer ülkelerde olduğu gibi Türkiye'de de siyasal ve kültürel tartışmalarda "sol" kavramı; çoğu zaman dezavantajlı toplumsal kesimlere yönelik pozitif ayrımcılığı önceleyen ve bireyci değerlere mesafeli bir jargonla ilişkilendirilebilir. Her ne kadar bu yaklaşımın bireycilik vurgusuna ters düşen boyutlarını problemli bulsam da, Türkiye bağlamında kültürel solun (özellikle ABD'de görülen biçimiyle) sistem için ciddi bir tehdit teşkil etmediğini belirtmem gerekir.

Bunun temel nedeni, Türkiye'de devletin ve toplumun tarihsel olarak yerleşmiş olan "müesses nizam"ının Türk-İslamcı bir kolektivizm üzerine inşa edilmiş olmasıdır. Bu kolektivist yapının siyasal, kültürel ve toplumsal yaşamda oluşturduğu hegemonya, soldan gelen meydan okumalardan çok daha köklü ve kapsayıcı tehditler doğurmaktadır. Üstelik bu düzen, mafya-siyaset ilişkilerine kadar uzanan kurumsallaşmış bir yozlaşma geleneğiyle birleştiğinde; kolektivizmin bu otoriter yorumu, ülkenin en kritik sorunlarından biri hâline gelmektedir. Bu bağlamda kültürel solun Türkiye koşullarında "aşırı" ya da "tehlikeli" addedilmesi, karşısında duran Türk-İslamcı kolektivizmin baskıcı ve otoriter karakteri dikkate alındığında hem abartılı hem de analitik olarak sorunlu bir değerlendirme olur.

İktisadi düzlemde ise durum daha da çarpıcıdır. Kendilerini "sağ" olarak tanımlayan Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP), Milliyetçi Hareket Partisi (MHP), Zafer Partisi ve İYİ Parti gibi siyasal aktörler; neoliberal veya muhafazakâr iktisadi paradigmalara dayalı istikrarlı bir perspektif geliştirme konusunda başarısız olmuşlardır. Aksine, bu partilerin söylemleri zamanla "devlet memurluğunu" kutsayan ve ekonomik rasyonaliteden uzak, "Memuristan" merkezli bir sol jargonla yakınsama eğilimi göstermiştir. Dolayısıyla Türkiye'nin

karşı karşıya bulunduğu asıl tehlike, klasik anlamda bir sol tehdidin varlığı değil; sağ siyaset adına konuştuğunu iddia eden fakat sağın iktisadi öğretilerini içini boşaltarak yozlaştıran bu zihniyetin kökleşmiş olmasıdır.

Bu durum, Türkiye'de siyasal rekabetin "ideolojik" olmaktan ziyade, birbirini besleyen iki tür kolektivist yozlaşma arasında sıkıştığını göstermektedir: Bir yanda Türk-İslamcı otoriter kolektivizm, diğer yanda sağın iktisadi iddialarını da tüketerek statükoya saplanan siyasal pratikler.

Özellikle Türkiye'de son yıllarda yaşanan siyasal gelişmeler, muhalif belediye başkanlarının hapse atılması ve yerlerine merkezi otorite tarafından kayyumların atanması gibi pratikler; ademimerkeziyetçilik ilkesinin sistematik biçimde aşındırıldığı ve siyasal çoğulculuğun fiilen bastırıldığı bir tablo ortaya çıkarmıştır.

Bu bağlamda liberteryenlerin muhalif eylemlerde aktif olarak yer alması, bazı "doğal hak" fundamentalistleri açısından "ideolojik saflık" testlerini aşındıran fakat siyasal sonuçlar açısından gayet tutarlı bir tercihti. Zira muhalif grupların içinde yalnızca liberal veya demokrat unsurlar değil, aynı zamanda ırkçı sağ, sosyalist gibi farklı kesimler de bulunmaktaydı. Ancak burada belirleyici olan, bu farklı grupların heterojenliği değil, ortak bir otoriter baskı mekanizmasına karşı direnme iradesiydi.

LDP'nin bu tavrı da "pragmatik ve sonuççu özgürlükçülük" olarak adlandırılabilecek bir stratejiye işaret etmektedir. Katı ideolojik sınırlar içinde yalnızca "temiz" müttefiklerle hareket etme kaygısı, devlet otoritesinin hızla genişleyen ve baskıcı reflekslerle kendini pekiştiren siyasal gücü karşısında etkisiz kalacaktı. Aksine, suskunluk veya tarafsızlık iddiası, otoriterliğin ekmeğine yağ sürmekten başka bir işlev görmeyecekti.

Bu durum da siyasal teoride sıklıkla tartışılan "ilkeler" ile "sonuçlar" arasındaki gerilim açısından öğreticidir. Liberteryen saflık adına her türlü ittifakı reddetmek kısa vadede tutarlı görünebilir; ancak otoriterleşmenin hızla kurumsallaştığı bir bağlamda bu tavır, fiilen otoriteye hizmet eden bir pasifliğe dönüşür. Dolayısıyla LDP'nin seçimi de ilkesel bir taviz değil, özgürlük alanlarını asgari düzeyde de olsa koruyabilmek adına pragmatik bir zorunluluktu.

Rawls'ın da belirttiği gibi, demokratik toplumlarda farklı ahlaki, dini veya felsefi dünya görüşleri kaçınılmazdır; yani insanlar arasında derin değer çatışmalarının bulunması doğaldır. Önemli olan, bu çoğulculuk karşısında siyasal düzeyde "adil iş birliği"nin sürdürülebilmesidir. Liberteryen pragmatizm, dogmatik saflığın tam karşısında konumlanır. Türkiye'deki müesses nizamın neden Türk-İslamcı kolektivizm üzerine inşa edildiğini ve bunun Türkiye'de liberteryen düşüncenin yeşerebilmesi açısından en ciddi sorun olduğunu ise son bölümde zaten tartışacağım.

Bu bölümde ise konudan sapmamak adına, özellikle dış siyaset bağlamında altını çizmek istediğim başka bir meseleye yönelmek istiyorum.

Daha önce söylediğimiz üzere doğal hakçı liberteryenizm, çoğu zaman kendisini tarihsel-sosyolojik koşullardan ve antropolojik bağlamlardan soyutlayarak, "gökten inmiş" evrensel ahlaki doğrulara iman eden bir doktrin hâlinde karşımıza çıkar. Bu yaklaşım, özellikle uluslararası ilişkiler alanında ciddi körlükler üretmektedir.

Örneğin, Arjantin'de Javier Milei gibi aktörlerin NATO'ya yönelik olumlu bakışları, bazı liberteryen çevreler tarafından şiddetle eleştirilmektedir. Bu eleştirilerin gerekçesi, NATO'nun ilkeler düzeyinde "devletlerarası ittifak" niteliği taşıması ve dolayısıyla doğal hakçıların dogmalarıyla çelişiyor görünmesidir. Oysaki burada asıl sorun, materyalist felsefeden tamamen koparak ütopik bir metafizikte temellendirilmiş ilkelerin günün sonunda kör birer iman nesnesi hâline getirilmesidir.

Dogmatik doğal hak liberteryenizmi, ilkeleri her türlü tarihsel ve realist bağlamın önüne koyar; bu nedenle NATO'nun Soğuk Savaş döneminde komünizm tehdidini bertaraf etmedeki kritik işlevini ya da günümüzde Avrasya'daki otoriter diktatörlüklere karşı caydırıcı rolünü hesaba katmaz. Bu indirgemeci yaklaşım, tüm liberteryenlerin NATO karşıtı bir pozisyonu "tek doğru" olarak benimsemesini salık verir. Ancak bu, siyasal akıl yürütme değil, metafizik bir fanatizm meselesine dönüşmüştür.

Sonuç olarak, böylesi bir bakış açısının tarihsel koşulların karmaşıklığını görmezden gelerek reel siyasetin zorunluluklarını reddetmesi, onu entelektüel bir körlüğe sürükler. NATO gibi kurumlara dair

mutlak ret pozisyonu, siyasal analizin değil, adeta çocukça bir dogmatizmin ürünü hâline gelir.

NATO kuşkusuz eleştiriden azade değildir. Gelgelelim bu eleştiri — nihai amaç özgürlüklerimizin muhafaza edilmesi ise— soyut ilkeler üzerinden değil, her ülkenin kendi jeopolitik konumunu ve tarihsel tecrübelerini dikkate alarak yapılmalıdır.

Örneğin, Amerika Birleşik Devletleri açısından NATO'ya aktarılan mali ve askeri kaynakların sorgulanması, liberteryen bakış açısıyla kolaylıkla rasyonel bir zemine oturabilir. Çünkü ABD, küresel ölçekte zaten kendi başına bir caydırıcı güçtür; ekonomik, teknolojik ve askeri kapasitesi NATO'dan bağımsız olarak uluslararası sistemde belirleyici bir aktör olmasına imkân tanımaktadır. Bu nedenle "NATO'dan çekilmek" ya da NATO'ya olan katkıları azaltmak, ABD bağlamında teorik olarak cazip bir seçenektir.

Buna karşılık, coğrafi olarak Rusya gibi yayılmacı bir gücün hemen yanı başında bulunan ülkeler açısından NATO, özgürlük alanlarını korumanın rasyonel ve pragmatik bir aracıdır. Türkiye örneği bu noktada özellikle öğreticidir. II. Dünya Savaşı sonrası Stalin'in Türkiye üzerindeki baskıları, özellikle Boğazlar ve toprak talepleri, Ankara'yı NATO'ya yönelten en temel faktörlerden biri olmuştur. Dolayısıyla Türkiye'nin NATO üyeliği bir "Batı hayranlığı"nın sonucu değil, doğrudan doğruya jeopolitik zorunlulukların ürünü olan tarihsel bir karardır.

Bu gerçeklik göz ardı edilerek, Türkiye'nin NATO'dan uzaklaşmasının mutlak, transandantal, koşullardan bağımsız olarak iman edilmesi gerektiği iddia edilen doktrinler uğruna savunulması; yalnızca Avrasya merkezli otoriter güçlerin elini güçlendirecek bir ahmaklık olur. Zira Türkiye, Orta Doğu gibi yapısal olarak istikrarsız ve sürekli çatışma üreten bir jeopolitik çevrenin merkezinde konumlanmaktadır. Böyle bir ortamda "yalnızlaştırma stratejisi"nin benimsenmesi, *reelpolitik* açısından intihar anlamına gelir. ABD'nin jeopolitik ve askeri caydırıcılık koşullarıyla Türkiye'ninkini eşitlemek, yalnızca teorik bir hata değil, aynı zamanda pratik sonuçları itibarıyla tehlikeli bir akılsızlıktır.

Soyut kalmasını istemediğim bir öğretiye somut örnekler teşkil etmesi açısından verdiğim tüm bu değerlendirmeler, nihayetinde

materyalist ve determinist bir perspektiften dünyayı okuyan bir liberteryenin izlemesi gereken yol haritasını da ortaya koymaktadır. Aşkın, transandantal ve soyut fenomenlere iman etmeyen bir bakış açısı için hem iç hem de dış siyasette izlenecek çizgi açıktır: Pragmatizmi önceleyen *reelpolitik* bir strateji.

Nasıl ki ülke içinde devlet gücünü en yoğun ve keyfi biçimde istismar eden grupların karşısında konumlanmak rasyonel ve makul bir duruş ise, uluslararası ilişkiler bağlamında da aynı mantığın sürdürülmesi zorunludur. İlkelere körü körüne saplanıp kalmak, evinden dışarı çıkmayan ve gerçek dünyanın karmaşasını deneyimlemeyen bir felsefecinin lüksü olabilir; ancak siyaset doğası gereği sonuç odaklı, ereksel bir pratiktir. Liberteryen düşünce başarılı olmak istiyorsa, dogmatik ilke tutarlılığından ziyade somut sonuçları merkeze almalıdır. Bu çerçevede temel ölçüt; özgürlüğü en fazla daraltan aktörlere karşı direnme zorunluluğu, bağlama duyarlı bir adaptasyon yeteneği ve stratejik manevra kapasitesidir.

Siyasi eylemin doğası da zaten bunu dayatır: Dünya, yapısal olarak karmaşık, çok katmanlı ve öngörülemezdir. Dolayısıyla "ilkesel yobazlık" ya da dogmatik bir safiyet anlayışı, arzu edilen sonuçlara ulaşmada değil, bilakis siyasal etkisizlikte ısrar etmede işlevseldir. Bu nedenle adaptasyon kabiliyeti ve stratejik esneklik olmaksızın, otoriter güçler karşısında özgürlük alanlarını korumak mümkün değildir.

Buradan hareketle, materyalist ve determinist bir liberteryen için *reelpolitik*, ilke ihlali değil, tam tersine özgürlükçü mücadelenin rasyonel zeminidir. Dogmatik saflık, ancak aşkın ilkelerle yaşayan soyut bir idealizmin ürünü olabilir. Oysa gerçek dünyada özgürlükçülük, varlığını sürdürebilmek için stratejik uyarlanabilirliği ve bağlamsal duyarlılığı zorunlu kılar.

Bu noktada Max Weber'in siyaset felsefesine getirdiği "inandırıcılık etiği" (*Gesinnungsethik*) ile "sorumluluk etiği" (*Verantwortungsethik*) arasındaki ayrım aydınlatıcıdır. İnandırıcılık etiği, eylemin ahlaki değerini yalnızca güdülen ilkelere ve niyetlere bağlar. Eğer niyet saf ve ilkelerle uyumluysa, sonuçlar ne olursa olsun eylem meşrudur. Buna karşılık sorumluluk etiği, eylemleri sonuçları üzerinden değerlendirir: Bir siyasetçinin görevi yalnızca "doğru" niyetleri taşımak

değil, bu niyetlerin somut dünyada hangi etkileri doğuracağını hesaplamaktır.

Liberteryen düşünceyi siyasal sahnede etkili kılacak olan da tam bu sorumluluk etiğidir. İlkelere körü körüne bağlılık, Weberyen anlamda inandırıcılık etiğiyle uyumlu olabilir; fakat reel siyasetin karmaşık doğasında çoğu zaman sonuçsuzluk, hatta otoriter güçlere fiili destek anlamına gelir. Bu da "ilkesel yobazlık" dediğimiz körlüğün teorik karşılığıdır. Buna karşın sorumluluk etiği, adaptasyon yeteneği ve stratejik esneklik talep eder. Otoriterliğe karşı direnmenin mantığı da burada yatar: Somut koşullar içinde en fazla özgürlüğü koruyacak veya genişletecek stratejiyi benimsemek.

Dolayısıyla materyalist ve determinist bir liberteryen için *reelpolitik*, Weberyen çerçevede sorumluluk etiğinin siyasal pratiğe uygulanışıdır. Bu, bir idealin terk edilmesi değil; tersine, özgürlük idealinin gerçek dünyanın karmaşıklığı içinde sürdürülebilir kılınmasıdır. İlkesel yobazlık, ahlaki saflık adına siyasal sonuçsuzluğu seçerken; *reelpolitik*, özgürlüğün korunabilmesi için zorunlu olan stratejik duyarlılığı temsil eder.

Doğal hak liberteryenizmi ise normatif gerekçelendirmesini esasen verimlilik, üretkenlik ya da toplam refah artışından değil, bireyin dokunulmaz doğal haklarına dayalı mutlak ahlaki doğrulardan türetir. Bu yaklaşım, ilkesel saflığı bakımından tutarlı görünmekle birlikte, özgürlükçü projenin tarihsel ve ampirik düzeyde elde ettiği sonuçların değersizleştirilmesine yol açtığında, kendi zeminini zayıflatma tehlikesi taşır. Zira böylesi bir indirgeme, liberteryenizmi yalnızca soyut normatif iddialara dayanan fakat reel-toplumsal karşılığı sınırlı kalan sosyalist ideolojilerle aynı kategoride konumlandırabilir.

Nitekim sosyalizme yöneltilen eleştiriler, çoğunlukla sosyalist düşünürlerin iyi niyetli ahlaki taleplerine değil, bu ideallerin pratiğe döküldüğünde ortaya çıkardığı tarihsel yıkımlara odaklanmaz mı?

Biz sosyalistleri eleştirirken Holodomor, Büyük İleri Atılım, tarım kolektivizasyonları sonucu hayatını kaybeden milyonlar, Sovyetler'de *samizdat* pratiğinin zorunluluğu, Kamboçya'nın Kızıl Kmerler döneminde "ölüm tarlalarına" dönüşmesi ya da Gulag sistemi gibi pratik yaşama geçmiş örnekleri eleştirilerin merkezinde tutmuyor muyuz?

Evet, vurguyu normatif amaçlarla pratik sonuçlar arasındaki o derin uyumsuzluğa yapıyoruz. Sosyalistlerin niyetlerinin kendi öznel çerçeveleri içinde iyi olması, ideolojilerini anlamlı veya rasyonel kılmıyor. Tam da aynı sebepten, liberteryenizmin savunusunu yalnızca "kör ahlaki realizm" düzeyine hapsetmek, ideolojinin en güçlü tarafını, ampirik başarılarını gölgede bırakır. Piyasa düzeninin tarihsel-ampirik olarak ürettiği refahın cazibesini, katı bir deontolojik yaklaşıma kurban etmenin en büyük riski de budur: İdeolojinin entelektüel meşruiyetini ve siyasal uygulanabilirliğini zayıflatması.

Eğer sosyalizmin trajedisi, yüce ahlaki iddiaların yıkıcı toplumsal sonuçlarla çelişkisinde yatıyorsa; liberteryenizmin gücü de tarihsel olarak gözlemlenebilir özgürlük, refah ve insan onuru arasındaki uyumda aranmalıdır.

Reelpolitik düşünce normatif projelerin hayatta kalabilirliğini idealist içerikleri değil; güç dengeleri, kurumların işleyişi ve tarihsel tecrübeler bağlamında ölçer. Mesela Morgenthau'ya göre siyaset, "güç" kategorisi üzerinden tanımlanır. Bir ideolojinin reelpolitik anlamda kalıcı olabilmesi, bireylerin özgürlüklerini korumakla kalmayıp, güç dengeleri içinde meşruiyet ve istikrar üretebilmesine bağlıdır. Liberteryenlerin, devletçilere karşı liberal demokrasilerin refah ve istikrar üretmelerine yapacakları vurgular bu yüzden hayati önem taşır.

E.H. Carr da saf ütopyacılığın reel uluslararası ilişkilerde etkisiz kalacağını savunur. Liberteryenizmin yalnızca doğal haklara dayalı savunusu, Carr'ın eleştirdiği bu ütopyacılığa yaklaşır; fakat sonuççu kanıtlarla desteklendiğinde, reelpolitik arenada tutarlı bir güç odağına dönüşebilir. Kenneth Waltz, yapısal realizmiyle devletlerin anarşik uluslararası sistemde davranışlarını açıklarken, ideolojilerin hayatta kalabilirliğini fiilî sonuçlar üzerinden okur. Bu bağlamda, özgürlükçü toplumların daha güçlü, istikrarlı ve yenilikçi olmaları, liberteryenizmin reelpolitik düzeyde üstünlüğünü teyit eder.

Sonuç olarak reelpolitik düzeyde meşru ve kalıcı bir ideoloji olabilmesi için liberteryenizmin yalnızca "doğru olduğu için doğru" değil; daha özgür, daha zengin, daha barışçıl ve daha istikrarlı toplumlar yarattığı için savunulması gerektiğine şüphe yok. Özgürlükçü teori, ancak bu şekilde sosyalizmin düştüğü soyut idealizm tuzağından uzaklaşıp pratik düzeyde meşruiyetini güçlendirebilecektir.

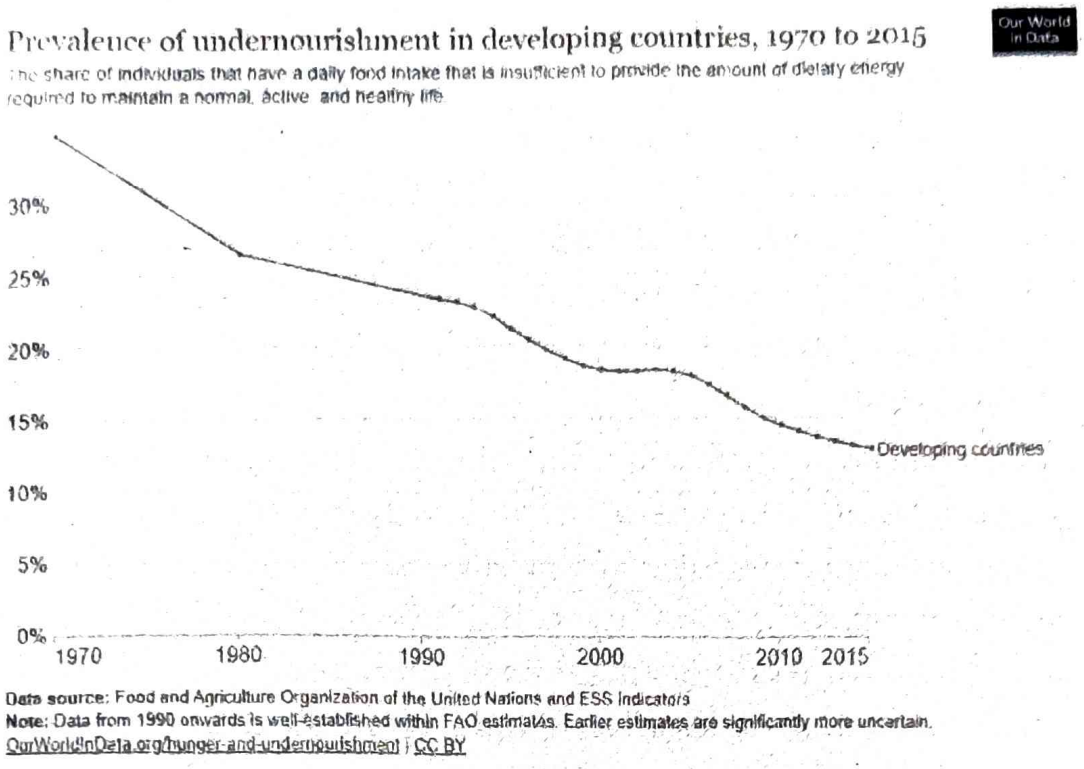
BÖLÜM 6

Tekno-optimizmin Savunusu

21. yüzyıl insanının zihinsel dünyasında belirgin bir eğilim, içinde yaşadığı çağa kötümser bir bakış geliştirmek ve bu kötümserliğe melankolik bir haz eşlik etmesidir. Bu durum, Alman romantiklerinden miras kalan *Weltschmerz* kavramı ile yakından ilişkilidir: Dünyanın olması gerekenle olduğu hâl arasındaki açının yarattığı varoluşsal hüzün. Modern birey, sıklıkla bu acıyı sahiplenir; kimi zaman ona estetik bir derinlik, kimi zaman da bir tür ahlaki duyarlılık atfeder.

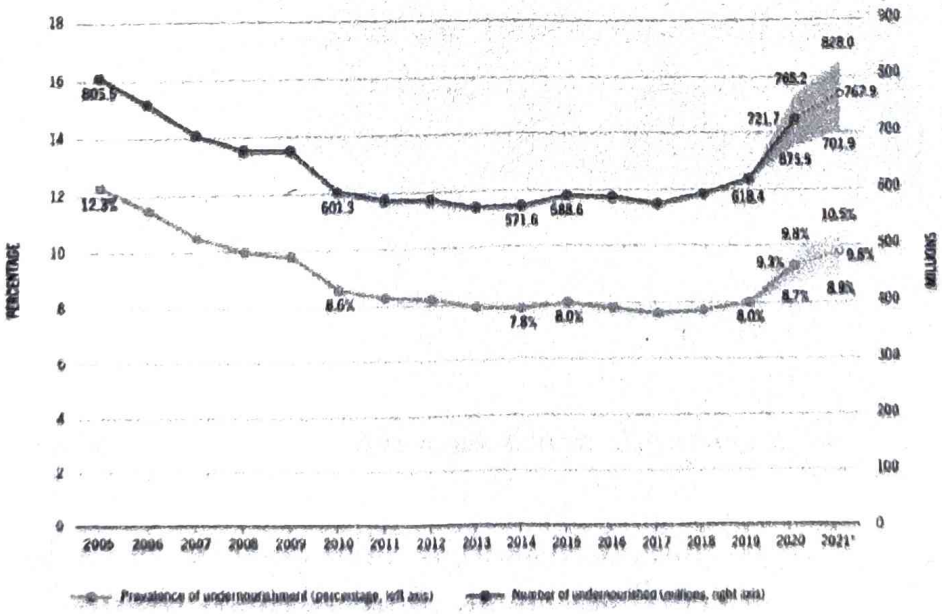
Kendi entelektüel serüvenimde de benzer bir evreye tanıklık ettim. Geçmişte yazılarımda; organik beslenmenin lüks hâline gelmesinden, savaşların ve katliamların sürekliliğinden, hastalıkların kuşatıcılığından, ataerkil düzenin baskıcılığından ve modern iş gücünün "günlerini para karşılığı satan kölelere" indirgenmesinden söz etmiştim. Bugün dönüp baktığımda, bu söylemin bir yanıyla öz eleştiriyi hak eden çarpık bir gerçeklik algısının ürünü olduğunu fark ediyorum.

Organik beslenmenin lüks olmasını eleştirirken, dünya genelinde gıda güvenliği ve erişilebilirliği alanında kaydedilen tarihsel ilerlemeleri göz ardı etmişim. Oysa veriler bize, 21. yüzyılın henüz ilk çeyreğinde bile insanlığın binyıllar boyunca yaşadığı yoksunluklara kıyasla niteliksel bir sıçrama gerçekleştirdiğini göstermektedir.



(Grafik: Gelişmekte olan ülkelerde yetersiz beslenme yaygınlığı, 1970-2015)

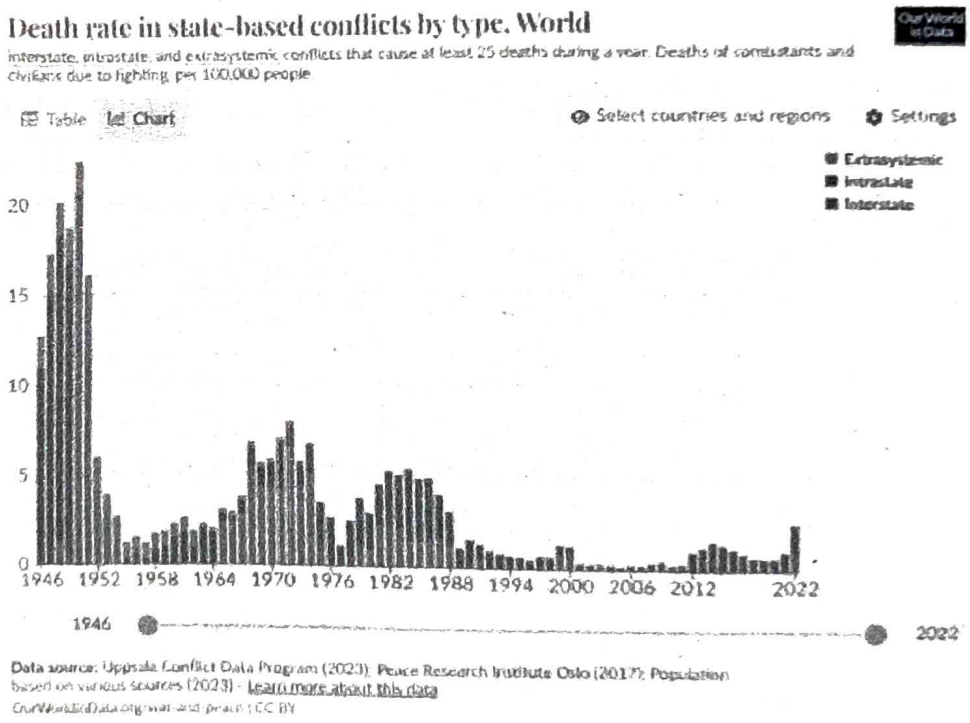
Birleşmiş Milletler verilerine göre 2000'li yıllardan bu yana açlık çeken insan sayısında dramatik bir azalma yaşanmıştır. Covid-19 pandemisi gibi küresel bir şok karşısında dahi, açlık oranları 2000'lerin başına kıyasla daha olumlu bir düzeyde kalmayı başarmıştır.



(Grafik: Yetersiz beslenme yaygınlığı ve sayısı, 2005-2021)

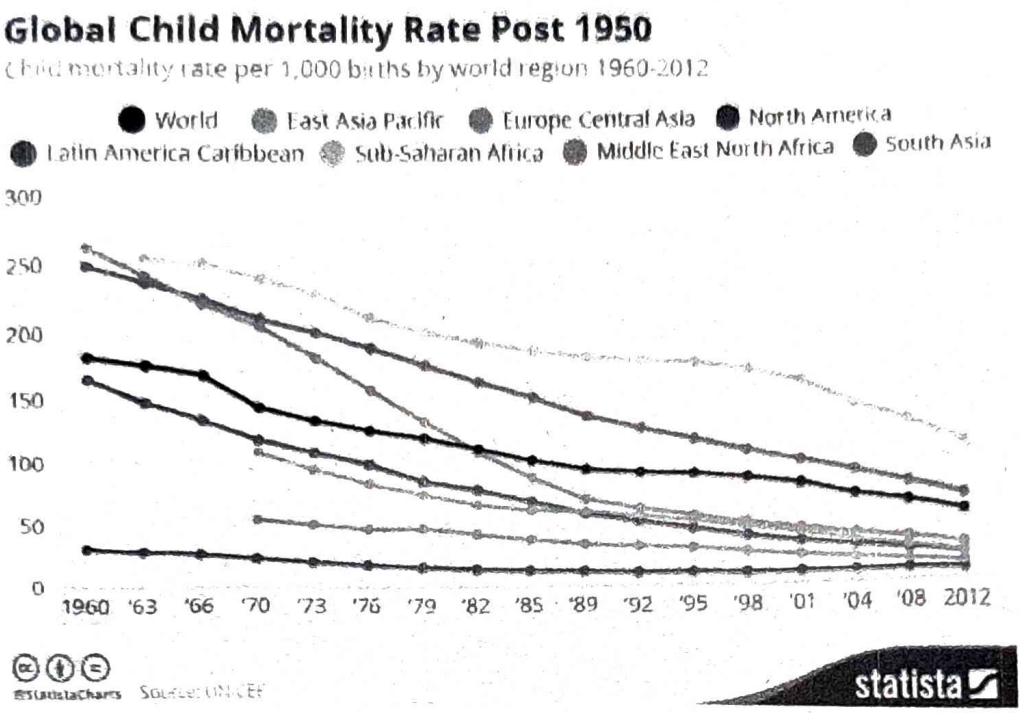
Benzer şekilde, Dünya Bankası verileri 1990 yılında dünya nüfusunun yaklaşık %36'sının aşırı yoksulluk sınırının altında yaşadığını, 2015 itibarıyla ise bu oranın %10'un altına düştüğünü göstermektedir. Bu yalnızca istatistiksel bir başarı değil; aynı zamanda insanların temel gıda, barınma ve sağlık gibi en temel ihtiyaçlarına erişim konusundaki tarihsel engellerin önemli ölçüde aşıldığının göstergesidir.

Weltschmerz'in beslendiği bir diğer kaynak olan savaş ve şiddet olgusu da 20. yüzyılın ortalarından itibaren önemli bir dönüşüm geçirmiştir. Büyük ölçekli devletlerarası savaşların sıklığında gözle görülür bir azalma olmuştur. Bu, elbette dünyanın bütünüyle barışçıl bir evreye girdiği anlamına gelmez; ancak insanlık tarihinin en kanlı dönemleriyle kıyaslandığında, günümüzdeki uluslararası çatışma düzeyi daha sınırlı ve yönetilebilir bir çerçeveye oturmaktadır.



(Grafik: Dünya genelinde devlet kaynaklı çatışmalarda ölüm oranları, 1946-2012)

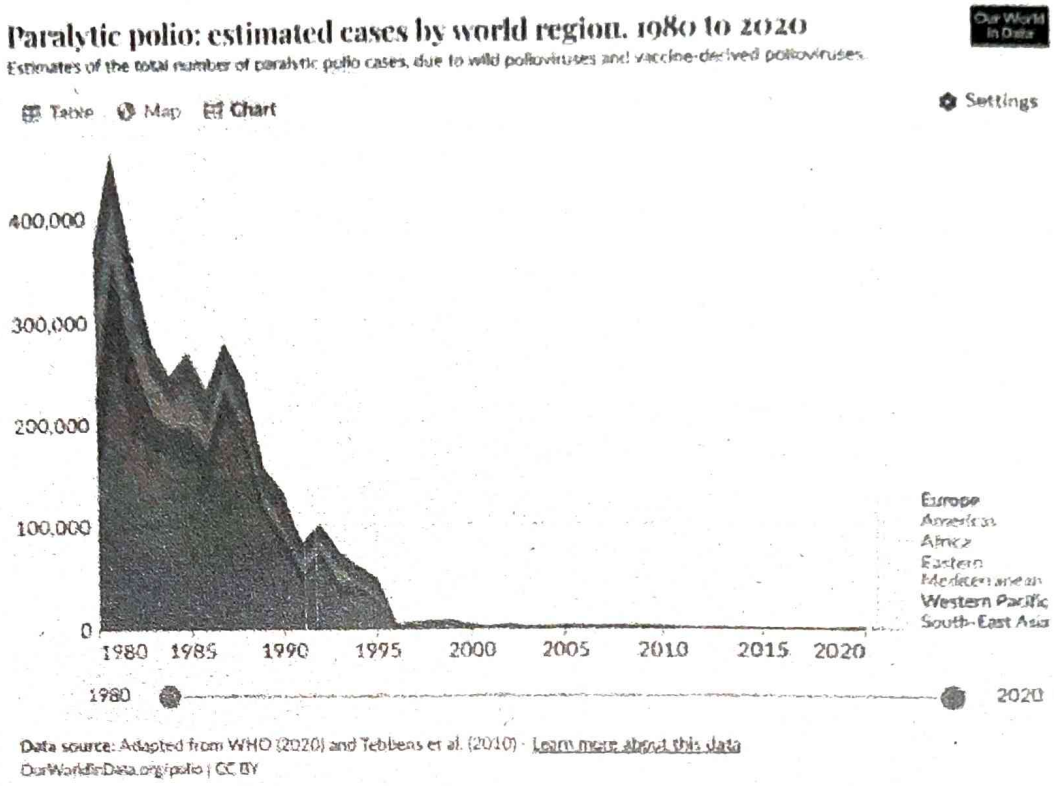
Hastalıklar bağlamında da insanlığın bilançosu benzer şekilde umut vericidir. Dünya genelinde çocuk ölüm oranları dramatik biçimde azalmış; aşı, antibiyotik ve sağlık teknolojilerindeki ilerlemeler sayesinde bir zamanlar kitlesel ölümlere yol açan hastalıklar büyük ölçüde kontrol altına alınmıştır.



(Grafik: 1950 sonrası küresel çocuk ölüm oranları)

Dünya Bankası verilerine göre, 1960 yılında %18 olan 5 yaş altı çocuk ölüm oranı, 2020 yılına gelindiğinde %4'ün altına gerilemiştir. Bu veriler, yalnızca soyut istatistikler değil, milyonlarca çocuğun hayatta kalması ve sağlıklı bir geleceğe adım atması anlamına gelmektedir.

Dünya Sağlık Örgütü verilerine göre çocuk felci (polio) vakaları %99'dan fazla azalmış, bazı bölgelerde ise tamamen ortadan kalkmıştır. Çiçek hastalığı gibi tarihin en ölümcül salgınlarından biri ise tamamen eradike edilmiştir.



(Grafik: 1980 sonrası küresel polio ölüm oranları)

Bütün bu veriler ışığında, 21. yüzyıl insanının kötümserliğini besleyen gerçeklik algısının önemli ölçüde seçici olduğu açıktır. *Weltschmerz*, tarihsel ilerlemenin sağladığı kazanımları görmezden gelerek, yalnızca dünyanın kusurlu yanlarına odaklanma eğiliminin bir ürünüdür. Oysaki insanlık; açlıktan savaşa, salgınlardan aşırı yoksulluğa kadar pek çok alanda radikal iyileşmelere imza atmıştır.

Çağımız insanının kötümserliği bir yönüyle estetik ve felsefi bir duruş olarak anlaşılabilir olsa da epistemolojik açıdan ciddi sınırlılıklar barındırmaktadır. Modernite, Bacon'dan Comte'a kadar uzanan çizgide, bilginin doğa üzerinde artan hâkimiyetini bir tür insanlık *telos*u olarak kurgulamıştır. İnsan, doğaya yalnızca uyum sağlayan değil, doğayı dönüştürme kudretine sahip bir varlıktır.

Bu perspektiften bakıldığında teknolojik ilerleme yalnızca araçsal bir fayda üretmez; aynı zamanda insanın varoluşunu gerçekleştirme biçimidir. Hegelci anlamda, tarihsel aklın kendi ereğini bulduğu bir alan olarak da görülebilir. Teknoloji, *Geist*'ın maddeye nüfuz etmesinin güncel ve somut biçimi, yani tarihin kendi kendisini daha rasyonel kılma sürecidir. Dolayısıyla tekno-optimizm yalnızca

bir umut söylemi değil, tarihin içkin mantığına uygun bir okuma biçimidir.

İkinci olarak tekno-optimizm, antropolojik bir temele dayanır: İnsan, *homo faber* olarak tanımlandığında yaratıcı kudretiyle özdeşleşir. Arendt'in belirttiği gibi insan; dünyayı dönüştüren, yapıtlar inşa eden ve kendi varlığını teknik aracılığıyla kalıcı kılan bir varlıktır. Bu bağlamda teknoloji, insanın yabancılaştığı bir dış güç değil, onun öz varlığının açığa çıkma biçimidir.

Prometheus mitinde olduğu gibi, insan doğası "yasaklı" kudretlere el uzatan, risk alarak ilerleyen bir potansiyel taşır. Bu potansiyel, teknik ilerlemede somutlaşır. Dolayısıyla tekno-optimizm, insan doğasının en özgün yanını, yani dünyayı dönüştürme kudretini onaylamaktır. Tekno-pesimizmin aksine, teknolojik ilerlemeyi bastırmak ya da dizginlemek değil; onun etik yönelimlerle bütünleştirilmesini sağlamak, insanlığın kendi doğasına sadık kalmasının bir yoludur.

Üçüncü olarak tekno-optimizm, yalnızca epistemolojik veya antropolojik bir tercih değildir; aynı zamanda insanoğlu için varoluşsal bir zorunluluktur. Heidegger'in *Gestell* eleştirisinde işaret ettiği tehlike, teknolojinin varlığı salt bir "kaynak" olarak görmesi değil, insanın bu bakışı eleştirel düşünceyle dönüştürememesi riskidir. Bu noktada tekno-optimizm, teknolojiyi eleştirel bir bilinçle yönlendirme sorumluluğunu üstlenir.

Hans Jonas'ın "sorumluluk ilkesi"nden hareketle, gelecekteki nesillerin varlığını güvence altına almanın yolu, teknolojiyi etik bir yönelimle kucaklamaktır. İklim değişikliği, salgınlar veya kitlesel yoksulluk gibi sorunlar yalnızca teknolojik çözümler aracılığıyla yönetilebilir.

Burada vurgulanması gereken nokta ise tekno-optimizmin naif bir "teknoloji her şeyi çözer" iddiasına indirgenemeyeceğidir. Aksine tekno-optimizm; teknolojik ilerlemeyi tarihsel, antropolojik ve etik bir bağlamda meşrulaştırarak, onu yönlendirilmesi gereken bir güç olarak görür. Bu, Habermas'ın "teknik akıl" ile "iletişimsel akıl" arasındaki ayrımını hatırlatır: Teknik ilerleme, demokratik ve etik kurumlarla bütünleştiğinde insanlığın geleceğini güvence altına alır.

Bu yaklaşım, yalnızca teknolojik yeniliklere duyulan romantik bir coşku değil; tarihin teleolojik yönü, insan doğasının yaratıcı potansiyeli ve etik sorumluluk anlayışıyla temellendirilebilen güçlü bir felsefi tutumdur. Bu bağlamda tekno-optimizm, çağımızın sorunlarını aşmada sadece mümkün değil, aynı zamanda zorunludur. İnsanlık teknolojiyi bir tehdit değil, kendi tarihsel varoluşunu gerçekleştirme aracı olarak kavradığında, modern dünyanın kötümserlikten beslenen *Weltschmerz*'ini aşarak yeni bir umut ufku inşa edebilir.

Tekno-optimizm ile liberteryen sonuççuluk arasındaki ilişki ise siyasetin *telos*una dair derin bir akrabalıktır. Siyasi kurumların, politikaların ve normların değeri, hayatları fiilen nasıl dönüştürdükleriyle ölçülür. Teknoloji ise bu dönüşümün imkânlarını sistematikleştiren, ölçeklendiren ve görünür kılan başlıca araçtır. Bu nedenle tekno-optimizm, "her şey teknolojiyle çözülür" türünden saf bir iyimserlikten ibaret değildir; siyasal düşüncenin teleolojik yapısına uygun olarak, insan refahını artıran sonuçların teknik ve kurumsal koşullarına dikkat kesilmesidir. Liberteryen sonuççuluk da özgürlüğü dogmatik bir hak olarak değil; toplumsal keşfi hızlandırdığı, yeniliği mümkün kıldığı ve refahı genişlettiği için savunur.

İşte, iki yaklaşım birbirini bu noktada tamamlar: Teknoloji özgürlüğün meyvelerini çoğaltır, özgür kurumlar ise teknolojinin yaratıcı potansiyelini açığa çıkarır.

Bu bağın ilk halkası, siyasal teleolojinin kendisidir. "Nasıl bir toplumda yaşamalıyız?" sorusu, kaçınılmaz biçimde "Hangi araçlar bu toplumu mümkün kılar?" sorusuna açılır. Araçlar meselesi teknik değildir yalnızca; aynı zamanda kurum tasarımıdır.

Piyasa fiyatlarının dağınık bilgiyi toplayan sinyal yapısı, özel mülkiyetin ve sözleşme özgürlüğünün deneme-yanılma süreçlerini güvenceye alması, girişimciliğin izin almadan deney yapabilmesi... Bunların tümü, sonuçlar üzerinden meşruiyet arayan herhangi bir siyasal felsefenin merkezinde yer alır. Liberteryen sonuççuluk burada özgürlüğü bir "etkinleştirici kısıt" olarak kavrar: Negatif özgürlük alanı, bireysel yaratıcılığın yalnızca kendini ifade etmesi için değil, kolektif refahı artıracak yeni çözümler üretmesi için de gereklidir.

Tekno-optimizm ise aynı *telos*u, teknolojik yeniliğin tarihselleşmiş biçimiyle okur: Enerji, biyoteknoloji, bilişim ve yapay zekâ gibi

genel amaçlı teknolojiler, bireysel özgürlük alanında doğan ve yine o alanı genişleten çoğul etkiler üretir. Bu karşılıklı beslenme, "özgürlük inovasyonu doğurur; inovasyon özgürlüğü doğrular" diyebileceğimiz bir geri besleme döngüsü kurar.

İkinci halka, araçsal rasyonalizmin savunusudur. Özgürlük, tek başına mistik bir değer değildir; bilgi üretiminde ve kaynak tahsisinde üstün sonuçlar verdiği için kıymetlidir. Aynı şekilde teknoloji de sadece merakın oyuncağı değil, yoksulluğu azaltan, hastalıkları kontrol altına alan, öğrenme maliyetlerini düşüren bir araçlar kümesidir.

Araçsallık burada indirgemecilik değil, deneme-yanılmanın kurumlaşmasıdır: Parçalı ve yerel bilgiyi merkeze taşımadan, çok sayıda özerk failin küçük risklerle sürekli deney yapabildiği bir düzen kurmak. Liberteryen sonuççulukta hukukun öngörülebilirliği, mülkiyetin korunması, sözleşmelerin icrası ve girişim özgürlüğü; tekno-optimizmde standartların, birlikte çalışabilirliğin ve açık ara yüzlerin yaygınlaşması hep bu kurumlaşmanın farklı yüzleridir.

"İzin almadan yenilik" felsefesi, riskleri inkâr eden bir serbestî olmaktan çok, riskin mikro düzeyde dağılmasını ve hataların hızla düzeltilebilmesini sağlayan bir keşif mekanizmasıdır. Statik etkinlik yerine dinamik etkinliği – yani bugün bildiklerimizle dondurulmuş bir optimum yerine yarının daha iyi kombinasyonlarını arama kapasitesini - öne çıkarır.

Üçüncü halka, etik sorumluluğun niteliğidir. Tekno-optimizm, teknolojiye övgü düzen bir romantizm değil, kötülüğü azaltma ve iyiliği çoğaltma yönünde bilinçli bir taraf tutmadır. Liberteryen sonuççuluk da tam burada ahlâkî bir iddia ileri sürer: İlerlemeyi reddetmek, önlenebilir acının sürmesine rıza göstermek anlamına gelebilir.

Elbette bu, ihtiyatı yok saymak değildir; Tersine, ihtiyat ilkesini katastrofik risklere odaklayan, sıradan yenilikleri ise deney alanı içinde tutan ayrımlı bir etik tasavvurunu gerektirir. Dışsallıkların ağır ve geri döndürülemez olduğu alanlarda sorumluluk rejimleri - tazmin, sigorta, sorumluluk hukuku, güvenlik standartları, hatta belirli durumlarda dar hedefli ex ante sınırlamalar - devreye girebilir.

Fakat bu, inovasyonun genel devinimini felce uğratacak bir "ihtiyatçılık mutlakı" değildir. Ahlâkî yükümlülük, sistemin keşif kapasitesini korurken, nadir ama yıkıcı hataları sistematik olarak sınırlayacak kurumsal tasarımı bulmaktır. Bu, iyimserliğin körlüğe değil, yönlendirilmiş bir cesarete dönüştüğü noktadır.

Karşıt itirazlar bu çerçevede ciddiye alınmalıdır. Teknolojiye ilişkin fenomenolojik ve kültürcü eleştiriler, araçsal aklın dünyayı "nesneleştirme" tehlikesini hatırlatır; doğalcı liberteryenlik, özgürlüğü sonuçlardan bağımsız bir hak olarak görür. Ne var ki sonuççu çizgi, bir yandan Popper'cı yanılabilirlik bilinciyle dogmatizmi dışlar, diğer yandan Hayekçi bilgi problemi ışığında merkezî tasarımın sınırlarını sergiler.

Bu iki hat birleştiğinde, ya total tasarımdan ya da mutlak pürizmden kaçınan, "kurumsal minimalizm + deneysel reformculuk" diyebileceğimiz bir orta hat belirir: Açık uçlu düzenleme (regulatory sandbox), günbatımı maddeleri, ölçülü ex post sorumluluk, rekabetçi standartlar ve yönetişimde çoğulluk. Böyle bir mimari, tekno-optimizmin yaratıcı enerjisini siyasetin teleolojik ölçütleriyle uzlaştırır; özgürlük alanı keşfi hızlandırırken, etik muhasebe büyük ve geri döndürülemez zararlara karşı koruma şemsiyesi kurar.

Bu çerçevede devletin konumu yeniden düşünülürken, çağın gerektirdiği minarşist ufuk ile ideal bir anarko-kapitalist düzen tasavvuru birbirini dışlayan değil, aynı teleolojik hattın iki farklı istasyonu olarak okunmalıdır. Libertaryen sonuççuluk devleti yok saymaz; ona, keşif süreçlerinin çalışabilmesi için gerekli asgari "metakurumsal" altyapıyı sağlama görevi verir Hakemlik yapacak bağımsız yargı ve tahkim düzenekleri, öngörülebilir mülkiyet ve sözleşme rejimleri, açık ve rekabetçi pazar erişimi, bilgi akışını ve birlikte çalışabilirliği güvenceye alan standartlar ile nadir ama yıkıcı dışsallıklara karşı dar kapsamlı ve ölçülü müdahaleler.

Tekno-optimizm açısından bakıldığında da bu asgari katman, inovasyonu boğmadan, tersine sinyal kalitesini yükselten bir "eşik mimarisi"dir: spektrum ve sayısal kimlik gibi ortak altyapıların tarafsız işletimi, veri taşınabilirliği ve açık arayüzler, kamunun kural koyucu olarak değil, keşif mekanizmasına saygı duyan bir "kurumsal alçakgönüllülük"le hareket eden hakem olarak konumlanmasını sağlar.

Minarşizm bu yüzden çağın gereğidir: yüksek bağlantılı, siber-fiziksel risklerin ve küresel ağ dışsallıklarının çoğaldığı bir dünyada, ne merkezî tasarımcı kibri ne de kuralsız serbestî yeterlidir; ihtiyacımız olan, deney yapma hakkını korurken sistemik kuyruk risklerini disipline eden ince, şeffaf ve hesap verebilir bir taban katmanıdır.

Bununla birlikte ideal bir anarko-kapitalist düzen, bu minarşist tabanın ufkunu daraltmaz; tersine ona yön veren bir "kutup yıldızı" işlevi görür. Özel hukukla örülü polisentik bir düzen, uyuşmazlık çözümünün rekabete açıldığı, sigorta ve karşılıklı yardımlaşma kurumlarının riskleri fiyatlayarak davranışları içselleştirdiği, itibar ve hakem ağlarının sözleşme icrasını hızlandırdığı bir dünya tasavvur eder. Tekno-optimizm, işlem maliyetlerini düşüren ve güveni kodlayan araçları - kriptografik protokoller, akıllı sözleşmeler, dağıtık kimlik ve seçici açıklık, şeffaf tedarik zincirleri - çoğalttıkça, kuralların üretiminin de rekabete açılabildiği bu polisentik ufuk daha uygulanabilir hâle gelir.

Burada minarşist katman ile anarko-kapitalist ideal birbirini tamamlar: birincisi çıkış ve itiraz kanallarını, mülkiyetin lex generalis'ini ve dışsallık eşiği aşıldığında devreye girecek zaruret hukukunu tanımlar; ikincisi bu çerçeve içinde kural, hizmet ve yönetişim biçimlerinin piyasa sürecinde çoğalmasına imkân verir. Başka bir deyişle, minarşizm "zemin protokolü" ise anarko-kapitalizm "uygulama katmanı"dır: tabanda minimal, tarafsız ve öngörülebilir meta-kurallar; üstte rekabetçi hizmet üretimi, gönüllü birliktelikler ve sözleşmeli cemaatler.

Bu ikili mimarinin normatif gerekçesi de sonuççu bir düzlemde birleşir. Özgürlüğün meşruiyeti, yalnızca ilkesel bir önkabule değil, insanların daha uzun, daha sağlıklı ve daha varlıklı yaşamasını sağlayan sonuçlara dayanır.

Minarşist tabanın görevi, bu sonuçları üretecek keşif süreçlerini tıkanıklıklardan arındırmak ve yıkıcı riskleri dar hedefli araçlarla sınırlamaktır; anarko-kapitalist ufkun görevi ise, aynı keşif süreçlerinin kuralları dâhil her bileşende rekabet edebilirliğini, çoğulluğunu ve çıkış hakkını korumaktır.

Bu nedenle minarşizmi çağın gereği olarak olumlamak, anarko-kapitalist tasavvuru reddetmek değil, onu bir "yön tayini" olarak

ciddiye almaktır: Bugün için ince ve tarafsız bir altyapı devleti, yarın için daha fazla sözleşmesel özerklik ve polisentik hukuk.

İkisi birlikte, siyasetin teleolojik aklını araçsal rasyonalizmin verimliliği ve sorumluluk etiğinin ihtiyatı ile meczeden olgun bir modernlik tasavvuru üretir. İlerlemenin reddi, özgürlüğün meyvesini inkâr etmektir; özgürlüğün inkârı ise ilerlemenin motorunu susturur. O hâlde özgürlükçü ve ilerlemeci düşüncesi, minarşist bir zemin üzerinde anarko-kapitalist bir ufka doğru açılan bu kesişimde konumlanmalıdır: Biri olanak ufkunu genişletirken, diğeri bu ufku kurumsal gerçekliğe tercüme etmelidir. Teknoloji ise her iki çabayı birden ölçeklendirerek, keşfi toplumsal refahın kalıcı ritmine dönüştürmelidir.

Ancak burada, insanların aklını kurcalayabilen kritik bir nokta da vardır: Teknolojinin ölçeklendirici gücünün özgürlüğün motoru olduğu kadar, kurumların zayıflığı veya yozlaşması halinde şirket çıkarlarının sınırsız tahakkümüne de araç olması olasılığı.

Bu noktada şirketokrasi çekincesinin panzehirinin asla devlet olamayacağının altını çizmek zorundayız. Tam tersine, tarih bize şirketokrasinin çoğu kez devlet eliyle, devletin bizzat himayesi ve işbirliğiyle yaratıldığını göstermektedir.

1600'lerde *Vereenigde Oostindische Compagnie* (VOC) bunun en çıplak örneklerinden biri olmuştur. Bu şirket kendi kazancıyla donattığı silahlarla kurduğu özel ordusunu kullanmakta serbestti. Jan Pieterszoon Coen'in hem *VOC Genel Valisi* hem de *VOC Subayı* unvanlarını aynı anda taşıması, şirket ile devlet arasındaki sınırların nasıl eridiğini göstermesi bakımından ibretliktir.

Buradaki sorun, yalnızca çalışanlara düşük ücret ödenmesi değildi. VOC istediğini esir alıyor, istediğini öldürüyor, kâr hırsını kanlı katliamlara dönüştürüyordu. Ve bütün bunlar, devletin yokluğunda değil, bizzat devletin açık rızasıyla gerçekleşiyordu. Çünkü o çağda, Asya ticareti gibi yüksek riskli bir faaliyetin güçlü bir güvenlik aygıtı olmadan yürütülmesine göz yummak, siyaseten de ekonomik olarak da mümkün değildi. Uzun yolculuklara çıkan gemiler korsan saldırılarında kolayca telef olabiliyor, yatırımlar okyanusun dibini boyluyordu. Bu yüzden Hollandalı eyalet temsilcileri Lahey'de

yaptıkları toplantılarda, ticareti bir tekelleşmenin eline vermeyi bizzat "makul" buldular.

VOC yalnız da değildi; İngiltere'de, Fransa'da ve diğer Avrupa ülkelerinde benzer şirketokrasi modelleri mevcuttu. Şirketokrasi, günümüz devletçilerinin düşündüklerinin tam aksine, devletin kendi güvenlik ve çıkar kaygılarından doğmuştu.

Bugün birçok insan şirketokrasiyi hâlâ "gelecekte yaşanacak bir distopya" olarak tahayyül ederken, John Perkins'in anlattıkları bunun aslında halihazırda işleyen bir düzenek olduğunu ortaya koyuyor:

"İşimiz, petrol gibi göze çarpan kaynaklara sahip ülkeleri tespit edip Dünya Bankası'ndan ya da kardeş örgütlerinden bu ülkelere büyük krediler düzenlemekti."

Perkins'in işaret ettiği bu sistem, devletlerin bilerek ve isteyerek vatandaşlarını borç batağına sürüklemesi sayesinde işliyor. "Altyapı projeleri" adı altında, ödenemeyeceği baştan belli krediler sağlanıyor; halkın elektrik faturasını ödeyecek gücü yokken elektrik santralleri kuruluyor, otoyolu kullanacak nüfus bulunmayan bölgelerde otoyollar yapılıyor. Borç ödenemediğinde ise şirketlerin kaynaklara el koyması için meşru zemin yaratılmış oluyor.

Burada şu soruyu sormak gerekiyor: Bugün hangi devlet, hangi hukuk düzeni, hangi uluslararası mekanizma bu eylemleri yargılıyor? Özellikle geri kalmış ülkelerde devlet yöneticileri, kendi kısa vadeli çıkarları için halklarının uzun vadeli fakirleşmesine bizzat göz yumuyor. Rantçılığın ve yozlaşmanın kol kola yürüdüğü bu ülkelerde, "devlet ayrı, hükümet ayrı" gibi savunmalarla devletin şirketokrasiye set çekeceğini düşünmek, bugünün gerçeklerinden ne kadar uzaklaşıldığını gösteriyor.

Çünkü tarihte olduğu gibi bugün de şirketokrasiyi mümkün kılan şey, yine devletlerin ta kendileridir. Bugün özellikle Orta Doğu'da gördüğümüz gibi, şirket çıkarlarıyla militarizasyonun iç içe geçtiği düzenler devletle barış içinde işlemektedir. Buna rağmen hâlâ şirketokrasiden gelecekte yaşanacak nahoş bir ihtimalmiş de devlet tarafından önlenecekmiş gibi bahsedilmesi tam anlamıyla bir saflıktır.

Gerçek çözüm; zorunlu tekelin değil, rekabetçi düzenin; zorla tahakkümün değil, gönüllü sözleşmelerin; ayrıcalıklı şirket-devlet

evliliğinin değil, polisentrik ve sözleşmeye dayalı kurumların önünü açmaktır. Anarko-kapitalist perspektiften bakıldığında, özgürlüğü koruyacak olan şey daha fazla devlet değil; daha fazla çıkış imkânı, daha fazla rekabet, daha fazla sözleşmesel özerkliktir. Şirketokrasiye karşı asıl panzehir, devletin gölgesini değil, gönüllü işbirliklerinin ışığını büyütmektir.

İşte tam da bu nedenle, tekno-optimist bir perspektifi soyut bir iyimserlik söylemi olarak değil, liberteryen bir siyasi hareket ile paralel olarak savunmak zorunludur. Çünkü tarihsel deneyim açıkça göstermektedir ki, teknoloji kendi başına özgürleştirici veya baskıcı değildir; onun hangi yöne evrileceğini belirleyen, onu hangi kurumsal yapıların yönlendirdiğidir.

VOC örneğinde olduğu gibi şirketokrasi; teknolojik ve ticari araçların birer özgürlük vasıtası olmaktan çıkıp zorbalık aygıtına dönüşmesi sürecinde, devletin verdiği imtiyazlarla ve devletin sağladığı askerî-hukukî zırhla doğmuştur. Yani mesele, "şirketler mi, devlet mi?" dikotomisi değildir; asıl sorun, devletin şirketleri ayrıcalıklarla donatarak onları piyasa rekabetinden azade kılmasıdır.

Bu noktada tekno-optimizm, teknik ilerlemenin kendisine duyulan safça bir güven olmamalı; aynı zamanda onun hangi kurumsal bağlamda toplumsallaşacağına ilişkin bir iddiayı da barındırmalıdır. Eğer teknoloji, devlet-şirket simbiyozunun denetimsizce tahkim edildiği bir düzlemde ölçeklenirse, özgürlük yerine tahakkümü büyütecektir.

Bu riskin somut görünümlerine bugünden bakmak mümkündür: Devlet gücünün şirket teknolojileriyle birleştiği her yerde, sürveyans sistemleri yalnızca suçla mücadele ya da verimlilik artırımı için değil, doğrudan toplumsal kontrol için kullanılabilir. Çin'deki sosyal kredi sistemi bu duruma paradigmatik bir örnektir. Vatandaşların finansal hareketlerinden çevrimiçi davranışlarına, hatta sosyal ilişkilerine kadar uzanan devasa bir veri ağı, siyasal sadakatle doğrudan ilişkilendirilmekte ve bireylerin seyahat özgürlüğünden iş olanaklarına kadar temel haklarını kısıtlayan bir denetim mekanizması doğurmaktadır.

Benzer şekilde, işçiler üzerinde kullanılan EEG şapkaları, dikkat ve duygu durumunu ölçerek üretkenliği artırma amacıyla tanıtılmış

olsa da, işyerinde zihinsel mahremiyetin ortadan kalkması gibi sorunlar doğurmaktadır. Her ne kadar günümüz EEG teknolojisi, zihnin karmaşık içeriklerini okumaktan uzak, iptidai bir ölçüm aracı olsa da otoriter rejimlerin bu tür verileri kitlesel gözetim sistemleriyle bütünleştirmesi hâlinde, mahremiyetin ve özerkliğin sınırları giderek daralma riskine gebedir.

Dolayısıyla sorun, teknolojinin kendisinden çok, onun hangi kurumsal çerçevede ölçeklendirildiğidir. Demokratik denetim ve gönüllü sözleşmeye dayalı polisentrik kurumlar yerine devlet-şirket simbiyozunun güçlendirilmesi, teknolojiyi insan özgürlüğünün motoru olmaktan çıkarıp tahakkümün en sofistike aracına dönüştürebilir. İşte bu yüzden dünyanın her köşesinde liberteryenler, teknolojik ilerlemenin etkilerini polisentrik hukuk, sözleşmesel düzenekler ve gönüllü işbirliği ağlarıyla bütünleştirerek, inovasyonun bireysel özerklikle aynı yönde akmasını garanti altına alma hususunda tarihi bir sorumluluğa sahiptir.

Asla unutulmamalıdır ki siyasal özgürlükler, ekonomik bir temelden yoksun olduklarında yalnızca kâğıt üzerinde birer temenni olarak kalırlar. Zira ekonomik özgürlükler, solcuların iddia ettiği gibi sadece "piyasa serbestisi" değil, bireyin devletten bağımsız bir varoluş sürdürebilme kapasitesidir.

Bu gerçeğe tezat olarak, günümüzdeki devlet-şirket kompleksinin en büyük hedefi ise ekonomik eylemi tamamen izlenebilir ve "programlanabilir" kılmaktır. Merkez Bankası Dijital Para Birimleri (CBDC) ve nakitsiz toplum dayatması gibi projeler, finansal verimlilik kisvesi altında para biriminin bir toplumsal mühendislik aracına dönüştürülmesi projeleridir. Liberteryen perspektiften bu süreç pek çok risk barındırır. Her işlemin dijital bir iz bırakması, devletin bireyin tüm yaşam tercihlerine (ne yediğinden nereye seyahat ettiğine kadar) dair mutlak bir bilgiye sahip olması demektir.

Nakdin ortadan kalkmasıyla bireyler, bankacılık sisteminden çıkış hakkını kaybederler. Bu durum, devletin bireysel tasarrufları doğrudan eritmesine imkân tanır. Programlanabilir para; belirli harcamaların kısıtlanması veya "istenmeyen" bireylerin finansal sistemden tek bir tuşla silinmesi (*de-banking*) riskini de taşır. Bu, mülkiyetin

bir "hak" olmaktan çıkıp devlet tarafından verilen bir "imtiyaz" hâline gelmesidir.

Sosyal kredi sistemi dediğimiz mefhum, bunun en somut örneğidir. Bu tür risklerin sadece Çin gibi memleketlerde ortaya çıkabileceğini zannetmek ise ölümcül bir hatadır. Kanada'daki konvoy protestolarında banka hesapları dondurulan protestocuların nakit de kullanamadığını hayal edildiğinde, dikkat çekmek istediğimiz problemin boyutu çok daha iyi anlaşılacaktır.

Tekno-optimizm, bu distopyaya karşı en güçlü panzehiri sunar: Kriptografi. Liberteryen bir perspektifte kripto paralar, sadece spekülatif varlıklar değil, devletin para tekelini kıran ve "gönüllü işbirliği" ilkesini kod düzeyinde uygulayan araçlardır. Kripto-ekonomik sistemler, Hayek'in "Paranın Denasyonalizasyonu" idealinin dijital realizasyonudur. Bu teknolojiler sayesinde insan iradesine (ve dolayısıyla siyasi yozlaşmaya) dayanan güvenin yerini, matematiksel ispat ve oyun teorisi alır. Merkezi Olmayan Defterler (DLT), bireylerin finansal sözleşme ve mübadele haklarını devlet müdahalesinden azade kılar. Böylelikle kripto dünyası, bireye otoriterleşen finansal sistemlerden kaçma ve kendi değerini sınır ötesine taşıma gücü verir.

Liberteryenler için kripto evreninin taşıdığı hayati önem altını çizerek belirttiğimiz gibi, gerçek bir tekno-optimizm, teknolojiyi devlete daha keskin bir kılıç vermek için değil, bireyin kalkanını güçlendirmek için savunmalıdır. İnovasyon, ancak mülkiyetin dokunulmazlığı ve sözleşme serbestisiyle birleştiğinde insanlığı kölelikten özgürlüğe taşıyacak olan o geri besleme döngüsünü kurabilecektir. Kriptografi ise bu yolda tekno-optimist perspektifle liberteryenlerin en büyük dostu olacaktır.

BÖLÜM 7

Türkiye'nin Zincirleri

Türkiye'de özgürlükçü fikirlerin neden kökleşemediği meselesi üzerine uzun zamandır düşündükten sonra anladım ki bu vaziyet; yüzeysel bir siyasal tercih veya toplumsal eğilim sorunu olmaktan çok daha derin, tarihsel ve kurumsal katmanlara sirayet eden bir problematiği işaret ediyor.

Modernleşme tecrübemiz boyunca liberal düşünce kimi zaman bir ithal ideoloji, kimi zaman Batıcı elitlerin dayatması, kimi zamansa yerli değerlerle çatışan yabancı bir unsur olarak damgalanmıştır. Nihayetinde Türkiye'de özgürlükçü gelenek hiçbir dönemde geniş toplum tabakalarının organik düşünce zemini hâline gelememiş, daha çok marjinal ve savunma pozisyonundaki fikir akımlarının dili olmuştur.

Bunun ardındaki nedenleri anlamak için yalnızca Cumhuriyet'in siyasal tarihi veya yakın dönem iktidar pratiklerine odaklanmak yetersizdir (elbette oraları da inceleyeceğiz). Asıl belirleyici olan ise çok daha erken dönemlere, Osmanlı ve hatta Selçuklu sonrası İslam düşünce iklimine kadar uzanan tarihsel temellerdir. Türkiye'de liberalizmin zayıf seyrini açıklarken bu temelleri iki ana düzlemde ele almamız gerekir: Kültürel ve iktisadi temeller.

İslam düşüncesinin, özellikle Gazâlî ile şekillenen epistemik yöneliminin, akılcı ve özgürleştirici yorumların yerini devletçi ve toplumsal hiyerarşiyi pekiştirici bir teolojiye bırakmış olduğunu söylemek yersiz olmaz. Bu gelenek, bireyin özerkliğini değil, itaati yücelten bir dünya görüşü üretmiş; dolayısıyla özgürlük fikrinin felsefi altyapısını zayıflatmıştır.

Osmanlı iktisadi sistemi ise serbest girişim ve mülkiyet hakları etrafında örgütlenen bir piyasa düzeni yerine iaşe, gelenek ve fiskalizm ilkelerine yaslanan merkeziyetçi ve devletçi bir yapıyı benimsemiştir. Narh sistemiyle fiyatlara müdahale, tımar düzeniyle toprak üzerinde

bireysel mülkiyetin engellenmesi, lonca yapısıyla üretim ve ticaretin sıkı denetim altına alınması, girişimci zihniyetin yeşermesini neredeyse imkânsız hâle getirmiştir.

İkisini ayrı ayrı incelemeye ise epistemik yönelimlerimizden başlayabiliriz. Bildiğimiz üzere Batı düşüncesinde epistemolojinin serüveni, Antik Yunan'dan itibaren rasyonel sorgulamanın giderek kurumsallaşmasıyla ilerlemiştir. Platon'un idealar kuramı bilginin duyusal dünyayı aşan bir hakikat alanına bağlı olduğunu öne sürerken, Aristoteles'in deney ve gözleme dayalı yaklaşımı doğa bilgisini sistematik hâle getirerek Batı'da bilimsel aklın ilk temellerini atmıştır.

Bu çizgi ise Orta Çağ'da Hristiyan skolastiği içinde Tanrı merkezli bir sistemle uzlaştırılmış olsa da özellikle 12. ve 13. yüzyıllarda İbn Rüşd'ün Latinceye çevrilen eserleri, akıl ile vahiy arasındaki denge arayışında Batı'ya yeni bir ufuk açmıştır. Bu sayede Thomas Aquinas gibi düşünürler, inancı bütünüyle akıldan ayırmadan, aklı Tanrı'nın yaratılış düzenini anlamanın meşru aracı olarak konumlandırmışlardır.

Batı'da modern epistemolojinin hikâyesi ise Descartes ile birlikte radikal bir başlangıç yapar. Kartezyen metodik şüphe, kuşku duyulabilir olan her şeyi bir kenara itip, yalnızca şüphenin bile sarsamadığı bir hakikat üzerinde bilgiyi temellendirmek ister. "Düşünüyorum, öyleyse varım" cümlesi bu yüzden bilgi mimarisinin ilk taşıdır; apaçık ve seçik olarak kavranan şeylere dair güvenin kaynağıdır. Descartes, matematik ile fiziğin dilini birleştirerek doğayı mekanik yasalarla tasvir edilebilir bir alan olarak kurar; zihin-beden ayrımıyla da öznenin iç mekânını, nesnel dünyadan ayırarak bilgiye bir iç teminat arar. Kısacası Descartes'ın kurgusu, temellendirici bir epistemoloji ve geometrik bir doğa tasavvuru üzerinde yükselmeyi amaçlar.

Hume ise bu mimariye karşı deneyimden başka bir teminat tanımaz. İzlenimler ve fikirler ayrımıyla, bütün düşünsel içeriğin duyusal kaynaklardan kopyalandığını öne sürer; nedenselliğin zorunlu bağ değil, düzenli bitişiklik ve zihinsel alışkanlık olduğunu söyler. Tümevarımın rasyonel bir gerekçesi yoktur; dün güneşin doğmuş olması, yarın doğacağını mantıksal olarak zorunlu kılmaz. Benlik

dediğimiz şey de dağınık algılar yığınıdır; ahlakta "olan"dan "olması gereken"e geçişi meşrulaştıran bir köprü yoktur. Hume'un bu soğukkanlı şüphesi, aklın kendi kendini temellendirme iddiasını yarıp geçer; modern bilimi kurtaracak çözüm, Hume'un açtığı yarıkla yüzleşmek zorunda kalır.

İşte Kant tam da burada devreye girer. Hume onu "dogmatik uykusundan uyandırmıştır." Kant'ın hamlesi, bilginin kaynağını dış dünyadan içeriye ama Descartes'tan farklı bir biçimde, koşullara taşımaktır: Uzay ve zaman tecrübenin a priori formlarıdır; kategoriler (nedensellik dâhil) deneyimi mümkün kılan zihinsel şemalardır. Böylece "sentetik a priori" bilgi mümkün olur: Tecrübenin zorunlu yapıları, deneyden gelmeyen ama deneyin imkânını kuran öğelerdir. Fenomen-nümen ayrımı, bilginin alanını disipline eder: Biz şeylerin kendisini değil, bize göründüğü biçimi, yani fenomenleri bilebiliriz. Kant bu sayede Hume'un tümevarım krizini bütünüyle çözmese de rasyonaliteye yeni bir zemin verir: Nedensellik doğada keşfedilen bir bağ değil, deneyimin koşuludur. Bu aynı zamanda öznenin özerkleşmesidir; ahlakta da "özerklik" ilkesi, bireyi dışsal otoritelere değil, aklın evrensel yasasına bağlar.

Bu çizginin ardından modern epistemoloji tek hat üzerinde ilerlemez, çoğullaşır. Yirminci yüzyılın başında mantıkçı pozitivizm doğrulanabilirliği bilginin ölçütü yapmaya çalışır; Popper buna karşı yanılabilirliği ve yanlışlanabilirliği öne çıkarır. Quine ise "iki dogma" eleştirisiyle analitik-sentetik ayrımını ve indirgemeciliği sarsar; teorilerin verilerle tek tek değil, bir "inanç ağı" olarak sınandığını savunur (Duhem-Quine tezi). Kuhn, bilimin doğrusal ilerlemesi mitini yıkar: Paradigmalar içinde normal bilim yürür, anomaliler birikir, bilimsel devrimler paradigmayı değiştirir; farklı paradigmalar arasında "ölçülemezlik" (*incommensurability*) olabilir. Lakatos araştırma programları, Feyerabend yöntem çoğulculuğu, Sellars görgülcülüğün "mit"ini eleştirir; Gettier klasik bilgi tanımını delik deşik eder; reliabilizm (güvenilircilik), erdem epistemolojisi, Bayesçi güncelleme ve sosyal epistemoloji (bilginin kurumsal-işbirlikçi doğası) modern tartışmayı genişletir. Tüm bunların sonunda ortaya çıkan tablo, temellendirici bir kesinlikten çok kurumsallaşmış

yanılabilirliktir: Bilgi, hatayı sistematik biçimde azaltan yöntem ve kurumların ürünüdür.

Bu hattı Gazali'nin çizdiği ufukla kıyasladığımızda benzer kelimelerin arkasında farklı mantıkların çalıştığını görürüz. Gazali de şüphe eder ama onun şüphesi Descartes'ın ya da Hume'un şüphesi gibi bilginin özerkliğini kuran bir metodolojiye evrilmez. Metafiziği hedef alırken, doğadaki düzenin zorunlu nedensellikten değil, Tanrısal adetten kaynaklandığını savunur: Ateş pamuğu yakmaz; Allah, ateş ile yanma olayını birlikte yaratır. Bu "aracısız nedensellik" fikri (Eşari çizgideki ara nedensizlik/okkazyonalizm), Hume'un nedensellik şüphesiyle yüzeysel benzerlik taşır ama sonuçları başkadır. Hume'un şüphesi, bilimi teolojik otoriteye havale etmez; bizi alışkanlık, olasılık ve deneye yaslanan bir dünyevi metodolojiye iter. Gazali'ninki ise nihai hakikati vahye iade eder, aklın sınırını teolojik otoriteyle çizer. Bu nedenle Batı'da şüphe; üniversite, basın, hakemlik, patent, laboratuvar ve piyasa gibi yanılabilirliği kurumsallaştıran yapılara dönüşürken, Gazali sonrası iklimde şüphe, otorite-taklit dengesinde çoğu kez otorite lehine kapanır. Epistemik özerklik yerini disipline edilmiş itikada bırakır; "yeni"nin meşruiyet eşiği yükselir.

Bunu basit örnekler ile açıklayabiliriz. Hayat kompleks olduğundan, elbette bir olay çoğu zaman saf bir tek sebep-tek sonuç ilişkisine indirgenemez. Mesela bir insanın grip olması sadece virüsten kaynaklanmaz. Bağışıklık sistemi, beslenme, stres, çevre koşulları, genetik yatkınlık hepsi işin içine girer. Tek bir sebep göstermek indirgemeci olur. İşte burada Hume, nedenselliğin zorunlu bağ olmadığını, aslında sadece olayların düzenli biçimde arka arkaya gelmesi olduğunu söyler. Yani ateşi gördükten sonra yanmayı görmeye alışmışız. Ama bu alışkanlık, zorunluluk demek değil. Oksijen yoksa ateş yanmaz, dolayısıyla pamuğu da yakmaz. Asbest ya da yanmayan bir maddeyi ateşe tutarsak yanmaz. Bu noktada Hume bize bir çözüm sunar: Olayların tekil nedenselliğe indirgenemeyeceğini kabul eder ve bunun yerine alışkanlık, düzenlilik, olasılık üzerinden bir analiz yöntemi verir. Grip örneğinde; virüs → hastalık zorunlu bir bağ değildir ama düzenli gözlemle şunu fark ederiz: Virüs taşıyanlarda istatistiksel olarak daha sık hastalık gelişir. Yani nedensellik bir metafizik bağ değil, deney ve gözlemle kurulan olasılık ilişkisidir.

Gazali de aynı soruyu sormuş ama "Ateş pamuğu yakar mı, yoksa başka bir şey mi olur?" sorusuna bambaşka bir yanıt vermiştir: Ateş kendi başına yakmaz; Allah ateşle yanmayı her seferinde birlikte yaratır. Bu yaklaşım olayların çoklu etken ağlarını çözümlemek için bir metodoloji sunmamış, aksine sunulmasını da engellemiştir. Çünkü her durum, evrendeki kalan faktörlerden ve koşullardan bağımsız olarak ele alınıp teolojik otoriteye bağlanmıştır.

Oysa Gazali'den önce İslam dünyası, modern anlamıyla olmasa da son derece canlı ve üretken bir bilim iklimine sahiptir. Abbasi döneminde Bağdat'ta kurulan Beytü'l-Hikme farklı kültürlerin bilgi birikimlerinin buluştuğu bir entelektüel merkezdir. Antik Yunan felsefesi, Hint matematiği, İran astronomisi ve İslam düşüncesi bu mekânda harmanlanmış, tercüme hareketleri sayesinde akıl yürütmenin yeni ufukları açılmıştır. Tam da bu zemin; İbn Sina, Biruni, İbn Heysem gibi isimlerin yetişmesini mümkün kılmıştır. Bu düşünürler yalnızca teorik felsefeyle değil, doğrudan gözleme, deneye ve sistematik incelemeye yönelmişlerdir. İbn Heysem'in ışık ve optik üzerine yaptığı çalışmalar, hipotez kurma ve deneyle sınama anlayışını barındırmıştır ki bu yönüyle modern bilimin öncülerinden biri sayılır.

Böylesine üretken bir dönemde bilimin önünü kesen şey kaba bir cehalet ya da kültürel yetersizlik değildir; daha çok bilginin metafizik ve teolojik çerçeveyle ilişkisi hakkındaki derin bir kaygıdır. İşte, tam burada Gazali devreye girmiştir. Gazali'nin problemi matematik ya da mantıkla değildir; bunları güvenilir alanlar olarak görmüştür. Fakat Aristotelesçi nedensellik fikrine dayalı doğa felsefesini zararlı bulmuştur. Ona göre ateşin pamuğu yakması kendi özünden gelen bir zorunluluk değil, Allah'ın iradesiyle her seferinde yeniden gerçekleşen bir olaydır. Bu yaklaşım, evrendeki düzenin akıl yoluyla kavranabilecek nesnel yasalar tarafından yönetildiği düşüncesine kuşkuyla bakılması sonucunu doğurmuştur. Yani Gazali, farkında olmadan doğa bilimlerinin kuramsal özerkliğini yıkmıştır.

Aynı dönemde Batı'da kilise hâlâ skolastik dogmatizmin baskısı altındaydı. Ancak 12. yüzyıldan itibaren İslam dünyasından yapılan çeviriler Aristoteles, İbn Sina, İbn Rüşd gibi isimleri Avrupa'ya taşıdı. Bu düşünürlerin bıraktığı miras, Batı'nın Rönesans ve ardından

Bilimsel Devrim'le yükselmesini sağlayan kuluçka oldu. Yani İslam dünyasında Gazali'nin açtığı epistemik kapanma bilimi yavaşlatırken, Batı aynı mirası alıp kurumsallaştırarak ilerletti.

Şüphesiz, yalnızca Gazali'nin açtığı epistemik kapanma üzerinden bugünkü durumumuzu açıklamak eksik olur. Çünkü düşünsel atmosfer tek başına bir toplumun siyasal ve toplumsal örgütlenmesini belirlemez; bu atmosferin hangi maddi zeminde yeşerip serpileceğini belirleyen esas unsurlardan biri de iktisadi yapıdır. Batı'da bilimsel devrim ile liberalizmin yükselişi arasındaki bağ, yalnızca felsefi değil, aynı zamanda ekonomik temellere dayanmaktadır. Bildiğimiz gibi ticaretin genişlemesi, şehirli burjuvazinin güçlenmesi, mülkiyetin korunması talebinin kurumsallaşması liberal düşüncenin hayata geçmesini sağlayan somut dinamiklerdi.

Osmanlı iktisadi sisteminin ise tam aksine bu tür bir özerklik alanının doğmasına izin vermediğini söylememiz gerekiyor. Merkeziyetçi yapıda mülkiyet hiçbir zaman bireyin mutlak hakkı olmadı; toprak, "mirî" statüsüyle devlete aitti. Çiftçinin emeği toprağa bağlanmış olsa da mülkiyet hakkı sürekli bir güvenceye kavuşmamıştı. Böyle bir düzende birey, Locke'un İngiltere'sindeki gibi emeğiyle doğaya kattığını kendi mülküne dönüştüremezdi. Mülkiyet, bireyin özgürlük alanını genişleten bir hak değil, devletin lütfu veya tahsisi olarak kaldı.

En başta tımar sistemini, yani dirlik düzenini düşünelim. Üretim ilişkilerinin kaderini belirlemiş olan temel faktörlerdendir; zira toprak mülkiyetini bireylerin değil, devletin eline bırakmıştır. Çiftçiler toprağı işler, vergilerini verir ancak toprağın sahibi sayılmazlardı. Böylece mülkiyet, bireyin özerkliğini güçlendiren bir hak değil, devlete bağlılık ilişkisini pekiştiren bir statü hâline geldi. Batı'da feodal beyler ile krallar arasında doğan güç dengesi burjuvazinin ve bireysel mülkiyetin önünü açarken Osmanlı'da bu dinamik hiç gerçekleşmedi.

Benzer şekilde iaşe ilkesi, yani halkın temel ihtiyaçlarının sürekli ve ucuz karşılanması kaygısı, fiyatların serbestçe oluşmasını engelliyordu. Narh sistemi ile ekmekten kumaşa kadar pek çok ürünün fiyatı devletçe belirleniyor, üretici kâr maksimizasyonu yerine düzenin korunmasına tabi tutuluyordu. Bu düzen de girişimciliği ve sermaye

birikimini bastırıyordu. Gedik sistemi ise serbest rekabeti engelleyen kurumsal bir yapıydı. Esnaf loncaları hem üretimin miktarını hem de fiyatlarını denetliyor, lonca dışından üretim yapılmasına izin verilmiyordu. Böylece yenilik ve ölçek ekonomisi yaratacak rekabet şansı boğuluyor, piyasanın dinamizmi daha doğmadan kısıtlanıyordu.

Osmanlı'nın Avrupa'daki gelişmelere karşı tavrı da bu tabloyu pekiştirdi. Batı'da merkantilizm, sömürgecilik ve ticaret kapitalizmi devletlerin ulusal zenginliklerini artıran bir stratejiye dönüşürken, Osmanlı klasik "iaşe" ilkesinden kopmadı. İstanbul'un gıda güvenliğini sağlamak adına Anadolu'daki üretim ve ticaret sıkı biçimde denetlendi; ihracata yönelik üretim desteklenmedi, sermaye birikimi dış ticarete yönlendirilemedi. Sonuçta Osmanlı, dünya ticaretinin merkezi konumundan hızla düşerken Batı Avrupa yükselişe geçti.

Tüm bunların ortak sonucu elbette Osmanlı iktisadi düzeninin bireysel girişimi ve mülkiyet haklarını kurumsallaştıracak koşulları yaratmamış olmasıdır. Ekonomik özerklik yoksa siyasal ve düşünsel özerklik de yeşermez. Batı'da liberal düşünceyi besleyen burjuva sınıfı, Osmanlı'da hiç doğmamıştır. Bunun yerine devlet, hem mülkiyetin hem de ticaretin mutlak hakemi olarak kalmıştır.

Osmanlı'nın merkezî ve denetimci iktisadi sistemi çöktüğünde de Cumhuriyet'in kurucu kadroları, devraldıkları iktisadi mirası temelde "boş bir burjuvazi" ve sermaye yoksunluğu olarak deneyimlemiştir. Cumhuriyet'in ilk yıllarında uygulanan devletçilik politikası, bu eksikliğin doğrudan bir sonucudur. Yönetici kadrolar Batı'daki kapitalizmin serbest piyasa dinamiklerini transfer etmek yerine, ekonomiyi doğrudan devlet eliyle inşa etmeyi tercih etmişlerdir. Ancak bu yalnızca ideolojik bir tercih değildir; aynı zamanda sermaye birikimi olmayan, mülkiyet ilişkileri parçalı, girişimcilik kültürü gelişmemiş bir toplumda başka bir yol görünmemesinin neticesi olmuştur.

Sümerbank'tan Etibank'a kadar kurulan dev sanayi tesisleri, devletin ekonomiyi adeta sıfırdan örgütlemesinin ifadesi olarak tarihe geçmiştir. Bu model ise ne yazık ki bireyin ekonomik özerkliğini geliştirmekten çok, Osmanlı'dan devralınan devletin asli iktisadi aktör olduğu anlayışını devam ettirmiş; halk, mülkiyet ve girişimcilik

üzerinden özerklik talep eden yurttaşlar değil, devletin sağladığı imkânlardan faydalanan tebaa konumuna sürüklenmiştir.

Cumhuriyete geçtikten sonra ise devletçilik ve milliyetçilik sorgulanamaz birer sabite dönüştürülmüştür. Seküler devletçiliğin, ulusalcılığın Siyasal İslam'ı milliyetçilik üzerinden yeneceği yanılsaması tarihsel olarak sonuçsuz kalmıştır. Öyle ki Ekrem İmamoğlu, AKP'nin yıllar sürmüş zaferlerini, iktisadi nitelik taşımayan bir kültürel liberal çizgi ile yıkabilmiştir. Bu durum, milliyetçiliğin 21. yüzyılda muhalefete alternatif bir hegemonya zemini sunmakta yetersiz kaldığını, buna karşın kapsayıcı, çoğulcu ve kültürel düzeyde liberal değerlerin toplumsal karşılık bulabildiğini göstermektedir. Gelgelelim, Türkiye'deki bazı muhaliflerin söz konusu milliyetçilik-devletçilik kombinasyonunu bugün hâlâ bir genel çözüm reçetesi gibi görmesi, bu tarihsel çizgiyi 21. yüzyıla anakronik biçimde yapıştırarak "çağdaş ülke vizyonunun tam zıttı bir amaca hizmet edecek" bir noktaya gelmiştir.

Dahası, rejimin en büyük iddialarından biri olan sekülerleşme, kadını özgürleştirme ve Batılılaşma vizyonu da özünde oldukça temelsizdir. Bu konuda Sevan Nişanyan'ın *Yanlış Cumhuriyet*'te ele almış olduğu bazı örnekler oldukça çarpıcıdır. Bu örneklere ben de değinmeyi gerekli görsem de laiklik ve sekülerizmin kavramsal ayrımını da yapmayı gerekli görmekteyim.

Türkçedeki laiklik sözcüğü Fransızcadaki *laïcité* sözcüğünden gelirken, sekülerizm İngilizceden alınmış bir sözcüktür. Sekülerizmi şimdiki anlamıyla ilk kullanan isim İngiliz sendikacı George Jacob Holyoake'tir. Sekülerizmin kökeni Latince *saeculum*dur ve *saeculum* özünde bir "zaman periyodu"nu ifade eder. Örneğin *saeculum obscurum*, "karanlık çağ" gibi bir anlama gelir. *Saeculum obscurum*, papalıkla ilgili olan yozlaşmış bir devre verilen addır; bu, 10. yüzyılda papaların Theophylacti ailesinden etkilendikleri döneme tekabül eder. Karanlıktan aydınlığa doğru ilerleyiş (*post tenebras lux*), 17. yüzyılın sonlarına doğru Spinoza, John Locke gibi düşünürlerin eserleriyle Batı'nın entelektüel geleneğinin bir değişim geçirmesi sonucunda şekillenmiştir.

Aydınlanma süreci ne sadece Fransızca konuşanları ne de sadece İngilizce konuşanları etkilemiştir. Din ve devlet işlerinin ayrımı

yalnızca bir ülkede defaten vuku bulmamış; dünya genelinde bilimin sekülerizasyonu zamanla hukukun sekülerizasyonunu da kaçınılmaz kılmıştır. Lakin her ülkede bu sürecin işleyişi farklı olmuştur. Bu noktada laiklik ve sekülerizm arasındaki nüans farkının, sözcükleri kullanan ülkelerin geleneklerinden kaynaklanan bir fark olduğu söylenebilir.

17. ve 18. yüzyıldaki Amerikan Aydınlanması, Avrupa'dan beslenerek ortaya çıkmış olsa da ironik olarak ABD'nin Avrupa'dan kopmasında büyük rol oynamıştır. ABD, 4 Temmuz 1776'da Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi ile bağımsızlığını ilan ettiğinde Avrupa ülkeleri seküler değillerdi. Binaenaleyh 18. yüzyılda ABD, yepyeni anayasasıyla kilise ve devletin yasal olarak ayrıldığı "seküler" modern cumhuriyetlerin ilk örneği olmuştur. Thomas Jefferson'ın *"wall of separation between church and state"* (kilise ve devlet arasındaki ayrım duvarı) ifadesi, dinî sembollerin yasaklanmasının zaruretinden ziyade, dinin devletin karışması için fazla kişisel bir konu olduğu düşüncesinde temellenmiştir ve bu düşüncelerin sonucunda ABD'de kilise ve devlet birbirinden daha erken ayrılmıştır.

Lakin bu ayrımda din karşıtı bir tutumdan pek söz edemeyiz. ABD'nin *de facto* mottosu yıllarca *"E pluribus unum"* (çokluktan birliğe) idi. Günümüzde ise 1950'lerden bu yana doların üzerinde yazan "In God We Trust" sloganı hâlâ geçerliliğini korumaktadır. Bu da ABD sekülerizmine ilişkin iyi kötü bir fikir vermektedir. Yine seküler İngiltere'de, geleneklere bağlılıktan kaynaklanan birtakım dinî ritüeller vardır. Örnek olarak, parlamentoda edilen dua şu şekildedir:

"Lord, the God of righteousness and truth, grant to our Queen and her Government, to Members of Parliament and all in positions of responsibility, the guidance of Your Spirit. May they never lead the nation wrongly through love of power, desire to please, or unworthy ideals but laying aside all private interests and prejudices keep in mind their responsibility to seek to improve the condition of all mankind; so may Your Kingdom come and Your name be hallowed. Amen."

(Rab; doğruluk ve gerçeğin Tanrısı, Kraliçemize ve Hükûmetine, Parlamento Üyelerine ve sorumluluk sahibi herkesin üzerine Ruhunun rehberliğini bağışla. Onlar hiçbir zaman güç sevgisi, insanları

memnun etme arzusu veya değersiz idealler uğruna ulusu yanlış yönlendirmesinler; fakat bütün kişisel çıkarlarını ve önyargılarını bir kenara bırakarak tüm insanlığın durumunu iyileştirme sorumluluklarını akıllarında tutsunlar. Böylece Senin Krallığın gelsin ve Senin adın kutsal kılınsın. Âmin.)

Bu uygulamayı sembolik monarşinin korunmasına benzetmek mümkündür. 1500'lere dayanan bir gelenek olduğundan İngilizler bu geleneği korumuştur. Buna ek olarak Church of England'ın İngilizler için yeri ayrıdır; Church of England özünde bir bağımsızlık simgesi olarak düşünülebilir. Nedeni tarihseldir, Tudor dönemindeki papa otoritesinden kopuş ile ilişkilidir. Bugün İngiltere'de Kraliçe "Head of the Church of England" unvanına sahiptir; parlamentoda da House of Lords'a yer vardır. Ancak İngiliz toplumunda ateizm oldukça yaygındır ve dinin fiilen bir gücü olduğu söylenemez.

Fransa ise bambaşka bir hikâyedir. Ne ABD gibi seküler bir devlet olarak kurulmuştur ne de İngiltere gibi dini sembolik olarak muhafaza etmiştir. Laiklik Fransız Devrimi'ne dayanan bir kavramdır ve resmiyete geçmesi 1905'i bulmuştur. Bu açıdan bakıldığında Fransız laisizminin göreceli olarak katı olması anlaşılabilir bir vaziyettir. Devlet kurumlarında dinî sembollerin yasaklanmasıyla ilgili tartışmalar da bu vaziyetin bir yansımasıdır.

Gelgelelim, Fransız Anayasası laikliği ilk maddesinde barındırırken (*La France est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale.*), Türk Anayasası laikliği ikinci maddesinde barındırır: "Türkiye Cumhuriyeti, toplumun huzuru, millî dayanışma ve adalet anlayışı içinde, insan haklarına saygılı, Atatürk milliyetçiliğine bağlı, başlangıçta belirtilen temel ilkelere dayanan, demokratik, laik ve sosyal bir hukuk devletidir."

Ancak Fransa'nın aksine, Türkiye'de din adamları devletten maaş alır ve Diyanet'e bağlıdır. Laiklik ve sekülerizmi ABD-İngiltere-Fransa özelinde incelediğiniz takdirde mantıklı bir çıkarıma varabilirsiniz. Ancak Fransızca ve İngilizce terimleri daha sonradan kullanmaya başlamış olan ülkeleri de kıyaslamanıza dahil ederseniz, yapacağınız tüm çıkarımlar Türkiye örneğinde olduğu gibi anlamsızlaşacaktır.

Uzun lafın kısası: Laikliği, sekülerizmin Fransa'da geçerli olan sert bir formu olarak tanımlamak ve bu şekilde İngiltere'deki veya

ABD'deki sekülerizm anlayışından farklı bir yere koymak en doğrusudur. Bu tanımlama, Vatikan'ın da neden "sekülerizm iyi güzel de laiklik hoş değil" çizgisinde olduğunu açıklamaktadır.

Erken Cumhuriyet döneminin bu konudaki kurgusundaki hatalara dönersek, dönemin "aydınlık" imgesini test eden metinlerin başında Köy Kanunu gelir. Kanun, köy tüzel kişiliğinin "orta malları" arasında cami ve mektebi sayar ve köy yaşamını cami/okul eksenli kurgular. Dahası, IX. Fasıl "Köy imamları" başlığıyla imamın seçimi, nitelikleri ve ihtiyar meclisindeki temsilini ayrıntılı düzenler; kanunun bir nüshasının "köy odasıyla cami veya mektepte" bulundurulması zorunludur. Bu, yerel kamu tüzel kişiliğinin seküler-nötr değil Sünni kurumsal varlık üzerinden tanımlandığını gösterir. 677 sayılı Kanun, tekkeleri ve zaviyeleri kapatmışken Diyanet'le kurulan "resmî din" idaresi, tarikat alanını tamamen ortadan kaldırmak yerine yeraltı-yarı resmî alanlara itmiştir. Bugün geriye dönük bakıldığında, "yasaklama + resmîleştirme" ikiliği, dindar ağların devlet dışı değil, çoğu zaman devlet çevresinde (ve zamanla içinde) serpildiği bir düzenek yaratmıştır.

Lozan'ın eki Zorunlu Nüfus Mübadelesi Sözleşmesi açıkça din esasına göre değişim öngörmüştür: Türkiye'deki Ortodoks Rumlara karşı Yunanistan'daki Müslümanlar. Bu, kurucu dönemin yurttaşlığı konfesyonel (itikat esaslı) bir sınırla tasnif ettiğini gösterir. Bu tercih de günün sonunda sekülerizm yerine "makbul din"/"gayri makbul din" hiyerarşisini üretmiştir. Bu hiyerarşik dizayn, 1942 Varlık Vergisi gibi uygulamalarda gayrimüslimleri orantısız biçimde hedefleyerek ekonomik/mekânsal homojenleştirmeyi hızlandırmış; literatür ise bunu açıkça bir "Türkleştirme politikası" olarak okumuştur. 1934 Trakya Olayları ve 1955 6-7 Eylül pogromları, Cumhuriyet'in azınlık rejimindeki kırılganlığı trajik biçimde açığa çıkardı. Ulusalcılar hep Diyanet'in tarikatları dizginlediğini savunur; fakat kurumsal gerçeklik, devletin din alanını tek kanaldan fonladığı için dindar ağlara kamu kaynaklarına erişim motivasyonu da yaratmış olmasıdır.

AKP hükümetleri döneminde Diyanet'in bütçe, kadro ve görünürlüğünün artışıyla birlikte (bu veri literatürde genişçe tartışılır) bazı cemaat/tarikat ağlarının kamuda örgütlendiğine dair ciddi eleştiri ve raporlar üretilmiştir; örneğin AİHM içtihadı ve bağımsız

çalışmalara yansıyan Alevi ayrımcılığı tartışmaları bir yana, Gülen yapılanmasının devlet içi örgütlenmesi 2016 sonrasında bizzat Diyanet ve resmî kurumların yayınlarında "dini istismar" söylemiyle teşhis edilmiştir.

Yine, Menzil ağının siyaset-bürokrasi-iş dünyası üzerindeki etkisine dair think-tank derlemeleri ve analitik raporlar, AKP hükümetlerinde bazı üst düzey isimlerin Menzil'le bağı olduğunu not eder. (Bu alandaki veriler muhteliftir; yöntemsel olarak eleştirel mesafeyle kullanmak gerekir.)

Türkiye modeli dinî çoğulculuğun kamusal alana eşit ve özgür girişini güvenceleyen bir anlayış yerine *assertive* sekülerlik (dinî alanı devletleştirip tek bir ortodoksiye bağlayan) çizgisine yerleşmiştir. Bu çizgi ise Siyasal İslam'ın önüne geçememiş, aksine Siyasal İslam'ı palazlandırmıştır.

Buna ek olarak, Cumhuriyet'in kadın hakları konusundaki kazanımlarını da devletçiliğin bir lütfu gibi sunmak, tarihsel gerçekliği silikleştiren bir yaklaşımdır. Oysa kadın hareketi, Osmanlı'nın son dönemlerinden itibaren köklü bir toplumsal zemine sahiptir. Nezihe Muhiddin ve kurduğu Kadınlar Halk Fırkası (1923) bunun en açık örneğidir. Muhiddin, kadınların siyasal temsiliyet hakkı için mücadele etmiş, fırka kapatılınca aynı kadrolarla Türk Kadınlar Birliğini kurarak hak taleplerini sürdürmüştür. Kadınlar Birliği, yalnızca eğitim ve sosyal haklar değil, aynı zamanda seçme-seçilme hakkı için de sistematik kampanyalar yürütmüştür.

Nezihe Muhiddin'in hikâyesi, resmî tarihin görmezden geldiği bir çelişkiye işaret eder: Cumhuriyet yönetimi, kadınların kamusal görünürlüğünü modernleşme vitrini olarak kullanırken, bağımsız kadın örgütlenmesini çoğu zaman tehdit olarak görmüş ve bastırmıştır. Örneğin Kadınlar Birliği'nin 1935'te kapatılması, "kadın hakları kazanıldı, artık örgütlenmeye gerek yok" gerekçesiyle açıklanmış, böylece kadın hareketi devletin çizdiği sınırlar içine hapsedilmiştir.

Tüm bu tablo, Türkiye'de kabullenilmiş olan "aydınlık" imgesinin ne ölçüde kırılgan olduğunu gösterir. Bir yandan Köy Kanunu'yla Sünni kimlik kurumsallaştırılırken, diğer yandan kadın hareketinin öznesi olan aktörler görmezden gelinmiş, kadın hakları tepeden inme bir modernleşme projesinin süsü hâline getirilmiş ve

işlevsizleştirilmiştir. Dolayısıyla yönetici elitin iradesine bağlanan kadın hakları söylemi, aslında tarihsel feminist mücadeleleri perdelemekte, kadınları pasif bir biçimde "hak verilmiş" konumuna indirgemektedir.

Bu noktadan sonra, Orta Asya etnikçiliği, Güneş Dil Teorisi ve üst kimlik inşasındaki çelişkilerden söz etmenin de hayati önem arz ettiği kanaatindeyim. Batılılaşma sürecinde, özellikle 1940'lardan itibaren ortaya çıkan Mavi Anadoluculuk hareketi (Azra Erhat, Cevat Şakir Kabaağaçlı, Sabahattin Eyüboğlu), Türklüğü Anadolu'nun çok katmanlı tarihsel mirası üzerinden tanımlama çabasındaydı. Hititlerden Friglere, Likya'dan Bizans'a kadar uygarlıkların bu coğrafyada bıraktığı izleri ortak bir Anadolu kimliği olarak yorumluyorlardı. Bu yaklaşım, Türkiye'yi Batı dünyasıyla kültürel ve tarihsel olarak bağlayan bir köprü sunuyordu. Zira Anadolu'nun Helenistik ve Roma mirası, Avrupa'nın da kendi köklerine dayandırdığı uygarlık anlatısının bir parçasıdır. Mavi Anadoluculuk, böylece Türklüğü Batı ile ortak tarihsel kökenler üzerinden meşrulaştırmaya yöneliyordu.

Eğer bu damar kurucu ideolojiye daha fazla nüfuz edebilseydi, hem Batı ile kültürel temas daha güçlü olabilecek hem de "bu toprakların çok kültürlü mirası" üst kimlik inşasında kapsayıcı bir rol oynayabilecekti. Modernleşmenin kimlik inşasında ise Anadolu temelli bu yaklaşım yerine Orta Asya etnikçiliği tercih edildi. 1930'larda geliştirilen Türk Tarih Tezi, insanlık uygarlığının kökenini Orta Asya'ya ve Türk ırkına dayandırma iddiasındaydı. Bununla bağlantılı olarak Güneş Dil Teorisi, dünya dillerinin kökeninin Türkçe olduğunu savunuyordu. Bu tezler, dönemin Avrupa'daki ırk merkezli tarih anlatılarına bir tepki olarak üretilmişti; fakat bilimsel temeli zayıf, anakronik ve mitik ögelere dayanıyordu.

Bu durum, Anadolu'nun çok etnikli ve çok dinli tarihsel zenginliğini görmezden gelip, Türklüğü yalnızca "Orta Asya kökenli bir soy zinciri"ne indirgedi. Hâliyle üst kimlik yaratmada başarısızlığa vesile oldu; zira Anadolu'daki Kürt, Ermeni, Rum, Süryani ve Arap topluluklarını doğal olarak dışlayıcı bir çerçeve yarattı. Anadolu'nun Greko-Romen ve Bizans mirasını ulusal kimlikten dışlamak, Batı ile ortak tarihsel köprüleri ortadan kaldırdı. Böylece Türkiye'nin

Avrupa ile modernleşme temelinde kurabileceği kültürel diyalog zemini de zayıfladı.

Batılılaşma söylemi, Batı ile ortak ve derin tarihsel köklerden değil, "Batı'nın üstünlüğünü yakalamamız gereken dışsal bir hedef" anlayışından beslendi. Bu da modernleşmeyi halk nezdinde yabancı ve dayatmacı kıldı. Bunun en klişe göstergesi olarak, 1925'te çıkarılan Şapka Kanunu, modernleşmenin sembolik düzenlemelerle temsil edilmesinin tipik bir örneğidir. Batı tarzı şapka giymek modern yurttaşlığın bir göstergesi olarak dayatılmış, uymayanlar cezalandırılmıştır. Bu tür yüzeysel reformlar, modernleşmenin zihinsel, kurumsal ve hukuksal boyutlarını derinleştirmek yerine dış görünüşe indirgemiştir.

Bunun iki önemli sonucu olmuştur: Modernleşme, halkın gündelik yaşamına şiddetli bir müdahale ve Jakobenizm olarak algılanmış, bu da özellikle kırsal kesimlerde Cumhuriyet'e yönelik şüpheyi artırmıştır. Batılılaşma, özünden çok sembollerle özdeşleşmiş; bu da "medeniyet"in yalnızca kılık-kıyafet değişikliğine indirgenmesi gibi sığ bir algı yaratmıştır.

Bugün yaşanan Kürt sorunu ve diğer etnik gerilimlerin kökeninde de Orta Asya temelli Türklük anlatısı vardır. Cumhuriyet, "Türk" kimliğini etnik anlamda tanımlayarak Anadolu'daki Kürtleri, Lazları, Çerkesleri ve ülke topraklarının kurtuluşunda el ele mücadele vermiş tüm diğer toplulukları, bu gruplar kendilerine "Türk" dediklerinde bile, "Hayır sen Türk değilsin" cevabını alabildikleri bir konuma düşürmüştür. Eğer kimlik inşası Mavi Anadoluculuk çizgisinde, yani Anadolu'nun çok katmanlı mirası üzerinden kurulmuş olsaydı, üst kimlik inşası da sözde değil özde daha kapsayıcı olabilirdi.

Orta Asya etnikçiliği, Kürtleri "dağ Türkleri" olarak tanımlayacak kadar indirgemeci ve dışlayıcı bir ideoloji üretmiş; bu yaklaşım, Kürtlerin kimlik taleplerini bastırmak yerine daha da radikalleştirmiştir. Dolayısıyla bugün yaşadığımız Kürt sorununun önemli bir ideolojik temeli, Cumhuriyet'in Anadolu'nun çoğulcu mirasını görmezden gelip Türklüğü dar bir etnik eksene hapsetmiş olmasıdır. Kısacası bu yaklaşımın sekülerizm inşasında ciddi yapısal problemler olduğu gibi, Anadolu merkezli bir kültürel sentez yerine

Orta Asya merkezli etnik bir kimlik inşası seçmesi de hem Batı ile kültürel köprüleri zayıflatmış hem de Türkiye içinde derin etnik çatışmaların tohumlarını ekmiştir. Güneş Dil Teorisi gibi bilim dışı anlatılar, modernleşmeye entelektüel meşruiyet kazandırmak yerine onu zayıflatmış; Şapka Kanunu gibi yüzeysel dayatmalar, modernleşmeyi karikatürleştirmiştir.

Günün sonunda, Cumhuriyet'in kuruluşundan itibaren Türkiye'de liberalizm, hiçbir zaman kendi kurumsal ve felsefi temelleri üzerinde gelişme imkânı bulamamıştır. Bunun nedeni yalnızca otoriter devlet geleneği değil, aynı zamanda solcuların liberallik ile özdeşleştirdiği siyasetçilerin bile aslında liberalizmi çoğunlukçu bir pratikten öteye taşıyamamış olmalarıdır. Türkiye'de liberalizm çoğu zaman ya ekonomik serbestleşme ile sınırlanmış ya da vesayet kurumlarının gölgesinde kısmi özgürlük vaatleriyle araçsallaştırılmıştır.

Bu nedenle, kronolojik düzlemde incelendiğinde, liberalizm denemelerinin neden başarısız kaldığı daha açık biçimde görünür. Adnan Menderes dönemi, bu açıdan kritik bir başlangıç noktasıdır. Demokrat Parti iktidarı, tek parti rejimine karşı "özgürlük" vaadiyle yükselmiş; basın özgürlüğü, ekonomik canlılık ve seçim rekabeti gibi unsurları gündeme getirmiştir. Ne var ki bu vaatler kısa süre içinde çoğunlukçu bir otoriterleşmeye dönüşmüş, muhalefetin meşruiyeti sorgulanmış ve basına ağır kısıtlamalar getirilmiştir.

Menderes'in en dramatik siyasal sorumluluğu, 1955'teki 6-7 Eylül pogromudur. Hükûmetin teşvik edici dili, güvenlik kuvvetlerinin göz yumması ve milliyetçi mobilizasyon, azınlıkların hedef alınmasına yol açmıştır. Bu noktada ilkesel olarak Menderes'in 1961'de idam edilmesi hukuk devleti açısından elbette kabul edilemez. Ancak idamı kınamak, onun pogromdaki sorumluluğunu görmezden gelmek anlamına gelmemelidir. Dolayısıyla Menderes liberal bir lider olmayıp, çoğunluğun gücünü azınlık haklarını bastırmak için kullanan bir illiberal siyasetçi olmasına rağmen, onu idam edenler Menderes'in muhafazakâr camia içinde kahramanlaştırılmasına da zemin hazırlamıştır.

1960 darbesinden sonra ortaya çıkan anayasal düzen, belli ölçüde özgürlükler tanımış olsa da vesayet mekanizmaları (MGK, askeri yargı, sıkıyönetim) liberal anayasalizmin kökleşmesini engellemiştir.

1970'ler ve 1980'ler, darbeler ve güvenlikçi refleksler içinde, liberalizm için verimli bir zemin oluşturamamıştır. Bu dönemlerde siyasetçiler liberalizmi gündeme getirmiş gibi görünseler de çoğu zaman bunu yalnızca retorikte bırakmışlardır.

1980'lerden itibaren Turgut Özal, salt ekonomik serbestleşmeyi "liberalleşme" olarak sunmuştur. Serbest piyasa mekanizmalarının geliştirilmesi, özel televizyonların açılması, Avrupa ile entegrasyonun hızlanması elbette önemi küçümsenemeyecek kadar büyük, takdiri hak eden adımlardır ki ben de her sene 24 Ocak'ta solcuların eleştirilerine karşı kararları tekrar tekrar müdafaa etmeyi, yurt dışı alışverişin korkunç seviyelerde kısıtlandığı, devlet entervansiyonizmi içinde boğulmakta olan Türkiye'nin geleceği için borç bilirim. Ancak siyasal düzlemde OHAL rejiminin sürdürülmesi, Kürt meselesinin yalnızca güvenlik politikalarıyla ele alınması ve ifade özgürlüğündeki sınırlamalar, bu dönemin de bütünsel anlamda liberal olmadığını âşikâr eder. Özal'ın girişimleri ekonomik liberalizm ile siyasal illiberalizmin iç içe geçtiği bir tablo yaratmıştır.

1990'lara gelindiğinde, Mesut Yılmaz'ın AB yönelimi, Gümrük Birliği süreci ve uyum yasaları, liberal kurumların inşası için bir fırsat sunmuştur. Fakat Susurluk skandalı sonrasında devlet içindeki karanlık yapılarla yüzleşme iradesinin sınırlılığı, demokratikleşmenin yarım kalmasına yol açmıştır. Aynı dönemde Süleyman Demirel'in merkez sağ pragmatizmi de vesayet kurumlarıyla uzlaşmayı esas almış; 1990'larda güvenlikçi OHAL atmosferinde ifade özgürlüğü ve çoğulculuk alanında kayda değer ilerleme sağlanmamıştır. Bülent Ecevit'in 1999 sonrası hükûmeti ise sosyal demokrat bir çizgiye rağmen yine güvenlikçi gündeme teslim olmuş, hak ve özgürlükler alanında yapısal dönüşüm gerçekleştirememiştir.

AKP'nin siyasal yükselişi, esasen tepeden inme modernleşmenin otoriter pratiklerine -özellikle de başörtüsü yasağına- karşı toplumsal bir reaksiyon olarak şekillenmiştir. 1990'ların sonunda yükseköğretimde başörtüsü yasağı, kamu kurumlarında görünürlük kısıtlamaları ve laiklik adı altında yapılan dışlayıcı uygulamalar, muhafazakâr kesimleri devlete karşı derin bir yabancılaşmaya itmiş; AKP, bu yabancılaşmayı "özgürlükçülük" diliyle dönüştürerek 2002'de iktidara taşınmıştır. İlk yıllarda Avrupa Birliği üyelik sürecine uyum

çerçevesinde yaptığı reformlar, bu özgürlükçü iddianın hem içeride hem dışarıda inandırıcı olmasını sağlamıştır.

Ne var ki AKP'nin devlet gücüyle kurduğu ilişki baştan itibaren merkeziyetçi bir karakter taşımıştır. Başörtüsü yasağını kaldıran ve askeri vesayeti sınırlayan reformlar, toplumsal çoğulculuğun önünü açacak kurumsal teminatlara bağlanmamıştır. Aksine, bu reformlar iktidarın güç konsolidasyonu için kullanılan araçlara dönüştürülmüştür.

2017 referandumunda mühürsüz pusulaların kabulü, seçim hukukunun asgari güvencelerini ortadan kaldırmıştır. Yüksek Seçim Kurulunun seçim gecesi aldığı bu karar, anayasal düzene güveni zedelemiş ve halk iradesinin şeffaf biçimde sandığa yansımasına gölge düşürmüştür. Böylelikle demokratik meşruiyetin temeli olan seçim güvenliği, iktidarın lehine esnetilebilir bir norm hâline getirilmiştir.

2019'da Ekrem İmamoğlu'nun kazandığı İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanlığı seçiminin iptali ise Türkiye'de seçim rekabetinin kurumsal güvencelerden arındırıldığını göstermiştir. Halkın açık iradesiyle kazanılmış bir seçimin "organize usulsüzlük" iddiasıyla geçersiz sayılması, otoriterleşme sürecinin kritik bir eşiğini oluşturmuştur. Her ne kadar tekrarlanan seçimde İmamoğlu daha büyük bir farkla yeniden kazanmış olsa da bu müdahale, iktidarın seçim sonuçlarını tanımama ihtimalini siyasetin olağan bir parçası hâline getirmiştir.

Tahmin edilebileceği üzere, tüm bu gelişmelerin kurumsal doruk noktası, 2017'de kabul edilen Cumhurbaşkanlığı Hükûmet Sistemi olmuştur. Türkiye'nin parlamenter sistemden başkanlık modeline geçişi, fiilen kuvvetler ayrılığını tasfiye etmiştir. Yasama ve yargı, yürütmenin gölgesinde işlevsizleştirilmiş; denetim ve denge mekanizmaları neredeyse tamamen ortadan kaldırılmıştır. Bu yeni model, zaten hızlanmış olan otoriterleşmeyi "çığ" gibi büyütmüştür. Tek bir lider etrafında toplanan yürütme gücü, muhalefetin nefes alanlarını sistematik biçimde daraltmıştır.

Yerel yönetimler de bu otoriterleşme sürecinden sistematik biçimde nasibini almıştır. Belediyeler, özellikle muhalefetin elinde olduklarında, merkezî idarenin vesayeti altına sokulmuş; bütçe kesintileri, yetki kısıtlamaları ve denetim baskılarıyla işlevsizleştirilmiştir.

Böylelikle demokratik temsilin en doğrudan kanallarından biri olan yerel yönetim, iktidarın merkezileşme stratejisinin kurbanı olmuştur. Kayyum uygulamaları, yerel demokrasiyi fiilen ortadan kaldırmıştır. Halkın oylarıyla seçilmiş belediye başkanları görevden alınmış ve yerlerine merkezî iktidarın atadığı kayyumlar geçirilmiştir. Bu pratik, Türkiye'de seçme ve seçilme hakkının anlamını aşındırmıştır.

Nihayetinde görebiliyoruz ki Cumhuriyet'in kuruluşundan bugüne yaşanan bütün bu tarihsel seyir bize şunu açıkça göstermektedir: Türkiye'de liberalizmin kökleşememesi, yalnızca bir zihniyet meselesi değildir. Zihniyetin ötesine uzanan, kurumsal yapılarla ve iktisadî düzenle doğrudan ilişkili, çok daha somut bir problem söz konusudur. Devletin her şeyi belirleyen, her alana nüfuz eden, yurttaşı kendi özerkliğini inşa eden bir özne değil, kendisine tanınan ayrıcalıkları kullanan bir memur ya da tebaa konumuna indirgeyen yapısı, bugün hâlâ aşamadığımız en temel engellerden biridir. Bu nedenle gerçek bir özgürleşme tasavvuru, yalnızca siyasal söylemde veya kültürel tartışmalarda değil, kurumların ilmek ilmek yeniden dokunacağı bir pratikte mümkündür.

Türkiye'de özgürlükçü bir kurumsal tasarım için atılması gereken en önemli adımlardan biri, memuriyet idealinin kökten yıkılmasıdır. Bizde yüzyıllardır devlet kapısına girip "memur" olabilmek, güvenli bir hayatın en makbul yolu olarak görülmüştür. Oysa bu ideal, bireyin risk almasını, girişimde bulunmasını, kendi emeği ve zekâsıyla yeni bir şey üretmesini gölgeleyen bir kültürel alışkanlık hâlini almıştır. Sonuçta toplum, devlete bağımlı bir "istihdam deposuna" dönüşmüş; devlet ise kendi yükünü sürekli büyüten hantallaşmış bir organizmaya evrilmiştir.

Gerçek bir liberteryenleşme hamlesi için bu tablonun tersine çevrilmesi şarttır. Memuriyetin bir ideal değil, yalnızca sınırlı ve mecburi hizmet alanlarıyla tanımlanmış geçici bir istihdam biçimi olduğu bilinci yerleştirilmelidir. Kamu kurumlarının sayısı radikal biçimde azaltılmalı, devletin ekonomik ve toplumsal alanlara doğrudan müdahale eden aygıtları tasfiye edilmelidir. Türkiye'de çok sayıda kamu kurumunun kapatılması, devletin asli fonksiyonlarına çekilmesi bu bakımdan elzemdir.

Böylesi bir dönüşümde adalet sistemi de aynı ölçüde bağımsızlaştırılmalı, yürütmenin etkisi yargı kurumlarının üzerinden tamamen kaldırılmalıdır. Adalet Bakanı'nın Hâkimler ve Savcılar Kurulunda yer alması gibi siyasi vesayet araçları iptal edilmeli; hâkimler ve savcılar kendi meslek örgütleri aracılığıyla, barolar ve akademinin katılımıyla kurulun çoğunluğunu belirlemelidir. Benzer şekilde, Anayasa Mahkemesi'nin üyeleri de tek bir makamın takdirine bırakılmamalı, farklı güç odaklarının denetim ve uzlaşmasıyla belirlenmelidir.

Yasama-yürütme dengesinde, devlet başkanının sınırsız yetkileri kırılmalı; bakan atamalarından olağanüstü hâl ilanına kadar her şey Meclis'in nitelikli çoğunluk denetimine bağlanmalıdır. Yüksek Seçim Kurulunun üyeleri yalnızca hâkimler tarafından seçilmeli, seçim güvenliği hiçbir yürütme organının keyfine bırakılmamalıdır. Yerel yönetimler alanında ise kayyum pratiği tarihe karışmalı, seçilmiş belediye başkanlarının görevden alınması yalnızca kesinleşmiş mahkûmiyet kararına bağlanmalıdır. Belediyelerin gelir kaynakları mali otonomiyi yükseltecek bir şekilde yeniden tasarlanmalı, böylelikle merkezî yönetimden gelen ödeneklerin istismar aracı olmasının önüne geçilmelidir. Böylelikle yurttaşın doğrudan seçtiği yerel temsilciler gerçek anlamda güç kazanacak, demokrasinin kökleri yalnızca başkentte değil, ademimerkeziyetçi bir anlayışla bütün ülkeye yayılacaktır.

Ekonomide yapılacak dönüşüm de en az siyasal olan kadar radikal olmalıdır. Kamu bankaları, KİT'ler ve devlet eliyle yönetilen tüm iktisadî işletmeler tasfiye edilmeli; devletin görevi yalnızca piyasanın serbestçe işlemesini güvence altına almak olmalıdır. İmar düzenlemeleriyle keyfî mülksüzleştirmeler son bulmalı, mülkiyet hakkı gerçek anlamıyla güvence altına alınmalıdır.

Din-devlet ilişkilerinde de aynı liberteryen mantık geçerlidir. Diyanet İşleri Başkanlığı tamamen kaldırılmalı, dinî hayat gönüllü bağışlar ve cemaatlerin kendi öz kaynakları üzerinden yürütülmelidir.

Son olarak, Türkiye'de liberalizmin yaşaması için siyasal sistemin tabanında da yapısal reformlar yapılmalıdır. Siyasi Partiler Yasası kökten değişmeli, parti içi demokrasi bir seçenek olmaktan çıkarak zorunlu hâle gelmeli, seçim barajı asgari düzeye indirilmelidir.

Devlet, ifade özgürlüğünü engelleyen yasalarla milletin psikolojik olarak olgunlaşmasını engellemekten vazgeçmeli; TCK 216, TCK 299, TCK 301, TCK 125, 5651, 5816, 2911 gibi ifade özgürlüğüne ket vuran yasalar kaldırılmalıdır. Basın özgürlüğünün de yeniden tesis edilmesi çerçevesinde TRT özelleştirilmeli, RTÜK kapatılmalı, devletin sansürlediği tüm internet siteleri yeniden erişime açılmalıdır. Üniversiteler YÖK vesayetinden çıkarılmalı, rektörler öğretim üyelerinin iradesiyle belirlenmeli, akademik fon dağıtımı siyasi merkezlerden bağımsızlaştırılmalıdır.

Bu örnekler çoğaltılabilir ama görüldüğü üzere gerçek liberteryenleşme, işte böyle bir radikal kurumsal ve kültürel dönüşümle mümkündür. Bu kitap boyunca katettiğimiz yol, yalnızca felsefî bir soyutlamanın yahut tarihsel bir çözümlemenin ötesinde, pratik bir ufka işaret etmektedir: Zincirlerimizi tanımadan özgürlüğü kavrayamayız; zincirleri kırmadan özgürlüğü yaşayamayız.

Determinizmin ontolojik katılığından başlayıp ahlakın epistemik gerilimlerinden geçerek metaetiğin zincirlerini kırma cesaretine, hukukun cazibesi ile siyasetin realpolitiğine, teknolojik iyimserliğin imkânlarından Türkiye'nin tarihsel kapanmışlıklarına kadar uzanan bu yol, tek bir soruya çıkmaktadır: Gerçekten özgür bir toplum nasıl mümkün olabilir?

Cevap, ne yalnızca düşüncede ne de yalnızca kurumlarda yatmaktadır. Fikirler ve kurumlar birbirini besleyen, birbirini boğan yahut birbirini kurtaran yapılardır. Batı'da şüphenin üniversiteye, laboratuvara, patent sistemine ve burjuvazinin girişimci dinamizmine dönüşmesi tesadüf değildir; aynı şekilde Türkiye'de şüphenin teolojiye, iktisadın fiskalizme, siyasetin devletçiliğe kapanması da tesadüf değildir. Tarihsel tercihlerimiz, bugün içinde yaşadığımız zincirlerin halkalarını örmüştür.

Şimdi yapılması gereken, bu zincirlerin hangi halkalarının kırılabileceğini görmek ve bu halkaları kırmaya cesaret etmektir. Türkiye'de liberalizmin kökleşememiş olmasının sebebi, onun ithal bir fikir olması değil, onun kurumsal ve iktisadî karşılığını yaratacak zeminlerin hiçbir zaman yeşermemiş olmasıdır. Bu zemin, memuriyeti ideal sayan bir toplumsal tahayyülde, devleti tek ekonomik aktör hâline

getiren iktisadî mirasta, çoğulculuğu boğan kimlik politikalarında, otoriterliği kurumsallaştıran hukuk düzeneklerinde aranmalıdır.

Binaenaleyh, özgürlüğün ve medeniyetin yolu devleti kutsamaktan değil, devleti sınırlandırmaktan geçer. Özgürlüğün Türkiye'de kök salması, ne yalnızca Batı'yı taklit etmekle ne de muhafazakâr bir damarla geçmişi yüceltmekle mümkündür. Asıl mesele, zincirlerimizin farkına varmak; onları felsefî, tarihsel ve kurumsal düzlemde teşhis etmek ve bu zincirleri cesaretle koparmaktır. Bireyin özerkliği, mülkiyet hakkının teminatı, ifade özgürlüğünün güvenliği, yerel yönetimlerin bağımsızlığı ve yargının siyasetten arındırılması: Zincirlerimizi kıracak asli adımlar bunlardır. Ancak bu adımlar atıldığında Türkiye'de özgürlükçü fikirler marjinal bir savunma dili olmaktan çıkıp toplumun geniş kesimlerinde kökleşebilir.

Hürriyet, millete kimse tarafından verilebilecek bir lütuf değil; inşa edilecek bir düzen, talep edilecek bir hak, savunulacak bir yaşam biçimidir.

İçinizdeki özgürlük ateşinin hiç sönmemesi dileğiyle.

KAYNAKÇA

Acemoğlu, D. & Robinson, J. A. (2012). *Ulusların Düşüşü.*

Aquinas, T. (1265-1274). *Summa Theologiae.*

Arendt, H. (1958). *İnsanlık Durumu* (*The Human Condition*).

Block, W. (Muhtelif Eserleri). Sayfa 4.

Case, N. (2017). *The Evolution of Trust* (Dijital Simülasyon).

Cipolla, C. M. (1976). *The Basic Laws of Human Stupidity.*

Damasio, A. (1994). *Descartes'ın Yanılgısı.*

Descartes, R. (1637). *Yöntem Üzerine Konuşma.*

De Waal, F. (Muhtelif Eserleri).

Dünya Bankası. (2015). Yoksulluk Verileri Raporu.

Eagleman, D. (2011). *Incognito: Beynin Gizli Hayatı.*

Fischer, J. M., Kane, R., Pereboom, D., & Vargas, M. (2007). *Four Views on Free Will.*

Gazâlî, İ. (1095). *Tehâfütü'l-Felâsife.*

Grotius, H. (1625). *De Jure Belli ac Pacis* (*Savaş ve Barış Hukuku Üzerine*).

Hayek, F. A. (1945). "The Use of Knowledge in Society".

Heidegger, M. (1927). *Varlık ve Zaman.*

Hoppe, H. H. (2001). *Democracy: The God That Failed.*

Hume, D. (1739). *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme.*

Kant, I. (1781). *Saf Aklın Eleştirisi.*

Konkin III, S. E. (1980). *Yeni Liberteryen Manifesto.*

Laplace, P. S. (1814). *Olasılık Üzerine Felsefi Denemeler.*

Locke, J. (1689). *Hükümet Üzerine İki İnceleme.*

Milei, J. (Siyasi Konuşmalar ve Pratik).

Nişanyan, S. (2008). *Yanlış Cumhuriyet.*

Nozick, R. (1974). *Anarşi, Devlet ve Ütopya.*
Perkins, J. (2004). *Bir Ekonomik Tetikçinin İtirafları.*
Popper, K. (1934). *Bilimsel Araştırmanın Mantığı.*
Rawls, J. (1971). *Bir Adalet Teorisi.*
Rothbard, M. (1982). *Özgürlüğün Etiği.*
Smith, A. (1776). *Ulusların Zenginliği.*
Spinoza, B. (1677). *Etika.*
Weber, M. (1919). *Meslek Olarak Siyaset.*
Westen, D. (2007). *The Political Brain.*

özgün düşünce dizisi

01	üniversiteler üzerine	john stuart mill
02	bir otto weininger kritiği	hamza celâleddin
03	yeni sol düşünürleri	roger scruton
04	auguste comte ve pozitivizm	john stuart mill
05	pozitif ayrımcılık	thomas sowell
06	ingiltere mektupları	voltaire
07	woke a.ş.	vivek ramaswamy
08	nietzsche ve schoenhauer ile...	oğuz inel
09	sözde adam	norah vincent
10	toplumsal cinsiyetin sonu	debra soh
11	kıyamet hiçbir zaman	michael shellenberger
12	sosyal adalet safsataları	thomas sowell
13	pasajlar	herbert spencer
14	pantheon	william godwin
15	doğa felsefesi	moritz schlick
16	yeni ulusçuluk	theodore roosevelt
17	yeni özgürlük	woodrow wilson
18	antik yunan'da din ve sanat	ernest arthur gardner
19	akhenaton: iv. amenhotep	arthur weigall
20	uygarlığın geleceği	alfred north whitehead
21	heretikler	g. k. chesterton
22	ortodoksi	g. k. chesterton
23	düşmanımız, devlet	albert jay nock
24	insanlığın kısa bir tarihi	hans-hermann hoppe
25	liberteryenizmi doğru anlamak	hans-hermann hoppe
26	sol'a karşı	llewellyn h. rockwell jr.
27	devlet'e karşı	llewellyn h. rockwell jr.
28	yeni bir özgürlük için	murray n. rothbard
29	antik yunan tarihi	william godwin
30	bugünü ve yarınıyla	henry ford
31	savaşın üzerinde	romain rolland
32	barışçıl olan her şey	leonard e. read
33	kusurlar suç değildir	lysander spooner
34	sosyal statik	herbert spencer
35	ilerleme ve yoksulluk	henry george
36	toprak adaleti	thomas paine
37	öjeni	francis galton
38	insanın görevleri	giuseppe mazzini
39	insan çeşitliliği	charles murray
40	transhümanizm	julian huxley
41	homo connectens	hasan taha göka
42	sibernetik	norbert weiner
43	insanın insan kullanımı	norbert weiner
44	hakikatler	vivek ramaswamy
45	materyalist liberteryenizm	merve karataş

01 | l'orfeo	claudio monteverdi
02 | la traviata	giuseppe verdi
03 | figaro'nun düğünü	wolfgang amadeus mozart
04 | tosca	giacomo puccini
05 | aida	giuseppe verdi
06 | yevgeni onegin	peter ilyiç çaykovski
07 | der rosenkavalier	richard strauss
08 | la bohéme	giacomo puccini
09 | madama butterfly	giacomo puccini
10 | carmen	georges bizet
11 | sevil berberi	gioacchino rossini
12 | mesih	george frideric handel
13 | gerontius'un rüyası	edward elgar
14 | fidelio	ludwig van beethoven
15 | rigoletto	giuseppe verdi
16 | sihirli flüt	wolfgang amadeus mozart
17 | tristan ve isolde	richard wagner
18 | don giovanni	wolfgang amadeus mozart
19 | faust	charles gounod
20 | ren altını	richard wagner
21 | valkürler	richard wagner
22 | siegfried	richard wagner
23 | tanrıların alacakaranlığı	richard wagner
24 | falstaff	giuseppe verdi
25 | külkedisi	gioacchino rossini
26 | cosi fan tutte	wolfgang amadeus mozart
27 | la sonnambula	vincenzo bellini
28 | salome	richard strauss
29 | parsifal	richard wagner
30 | norma	vincenzo bellini
31 | aşk iksiri	gaetano donizetti
32 | lucia di lammermoor	gaetano donizetti
33 | nabucco	giuseppe verdi
34 | uçan hollandalı	richard wagner
35 | saraydan kız kaçırma	wolfgang amadeus mozart

opera klasikleri dizisi

edgar rice burroughs kitaplığı

john carter / barsoom dizisi ... 11 kitap

venüs / amtor dizisi ..... 5 kitap

pellucidar dizisi ..... 7 kitap

tarzan dizisi ..... 6 kitap

ay prensesi / ay dizisi ... 3 kitap, tek cilt

caspak üçlemesi ..... 3 kitap, tek cilt

the mucker ..... 2 kitap, tek cilt

enzo ferrari / brock yates

bir araba nasıl yapılır? / adrian newey

mutlak rekabet / ross brawn, adam parr

surviving to drive / günther steiner

bilinmeyen kimi raikkonen / hotakainen

valentino rossi / stuart barker

motor sporları dizisi